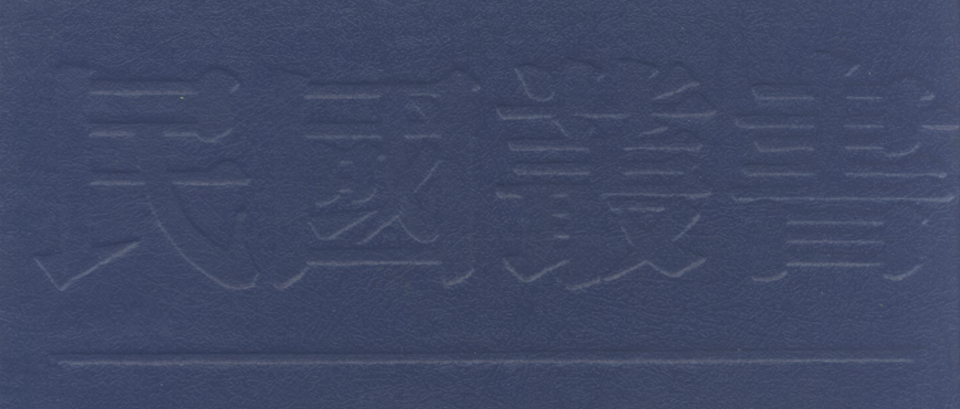

民國叢書


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT



数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT



数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

民國叢書

第一編

·93·

綜合類

胡適文存



胡 適著

上海書店


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

胡适文存

胡适著



本書據亞東圖書館1928年版影印



胡適文存

序例

這四卷是我這十年來做的文章；因爲有好幾篇不曾收入，故名爲文存。

這四卷的區分大概依下列的標準：

卷一，論文學的文。這一卷刪去最少；因爲我覺得這些討論文學的文章，雖然有許多是很不配保存的，却可以代表一種運動的一個時代，也許有一點歷史的趣味，故大部分都被保存了。

卷二與卷三，帶點講學性質的文章。我這幾年做的講學的文章，範圍好像很雜亂，——從墨子小取篇到紅樓夢，——目的却很簡單。我的唯一的目的是注

重學問思想的方法。 故這些文章，無論是講實驗主義，是考證小說，是研究一個字的文法，都可說是方法論的文章。

卷四，雜文。 這一卷性質稍雜：有討論社會問題之文，有傳記之文，有序跋之文；還有一兩篇文學的小嘗試也附在裏面。

至於這種隨時做的文章，是否有出版的價値，這個疑問，我只好讓國內的讀者與批評家代我回答了。 我自己現在回看我這十年來做的文章，覺得我總算不曾做過一篇潦草不用氣力的文章，總算不曾說過一句我自己不深信的話：只有這兩點可以減少我良心上的慚愧。

這些文章，除了極少數之外，都是在雜誌上或在別的書裏發表過的。 此次有許多篇是經過一番修改的；有許多篇雖沒有大改動之處，也經過一番校勘的工夫。 修改最多的是紅樓夢考證一篇，共改動了七八千字。 清代學者的治學方法一篇，有一部分曾登在北京大學月刊和科學上，當時的題目是清代漢學家的科學方法。 此次我修改了好幾處，又

加上了第八章。卷一附錄錢玄同先生的兩篇通信，是錢先生自己修改過的。此外的修改，我也不一一列舉了。

校對此書付印時，我的朋友汪原放章希呂的幫助是我最感謝的。沒有他們的鼓勵與幫助，這幾卷書恐怕到明年還沒有出書的希望。

說完了這幾句開場的話，我恭恭敬敬的把我這幾十篇文貢獻給我的讀者。

十，十一，十九，胡適。

胡適文存目次

卷一

寄陳獨秀……一
文學改良芻議……七
附錄一　文學革命論（陳獨秀）……二四
附錄二　寄陳獨秀（錢玄同）……二九
寄陳獨秀……三九
附錄　答書……四二
歷史的文學觀念論……四五
再寄陳獨秀答錢玄同……五〇增一

答錢玄同書……五一
附錄一　錢先生原書……五七
附錄二　錢先生答書……六七
建設的文學革命論……七一
論文學改革的進行程序
(1)盛兆熊先生來信……九七
(2)答書……一〇四
答汪懋祖……一〇七
答朱經農
(1)原書……一〇九
(2)答書……一一五
答任叔永

（1）原書……一二一
（2）答書……一二七
跋朱我農來信……一三三
致藍志先書……一三七
答藍志先書……一三九
論句讀符號（答『慕樓』書）……一四五
答黃覺僧君折衷的文學革新論……一四九
請頒行新式標點符號議案（修正案）……一五七
論短篇小說……一七五
文學進化觀念與戲劇改良……一九五
追答李濂鏜君……二一五
讀沈尹默的舊詩詞……二一九

談新詩……二二五
嘗試集自序……二五七
嘗試集再版自序……二八三
什麼是文學(答錢玄同)……二九七
中學國文的教授……三〇三
國語講習所同學錄序……三二五

卷二

詩三百篇言字解……一
爾汝篇(藏暉室讀書筆記之一)……七
吾我篇(藏暉室讀書筆記之二)……一五
諸子不出於王官論……二三

墨子小取篇新詁……三五
實驗主義（七篇）……七五
問題與主義（五篇）……一四七
杜威先生與中國……一九九
清代學者的治學方法……二〇五
井田辨（四篇）……二四七
論國故學（答毛子水）……二八五

卷二

國語文法概論……一
水滸傳考證……八一
水滸傳後考……一四七

紅樓夢考證(改定稿)……一八五

卷四

歸國雜感……一
易卜生主義……一三
美國的婦人……三九
貞操問題……六三
論貞操問題(答藍志先)……七九
論女子爲强暴所汚(答蕭宜森)……九一
「我的兒子」
(1)汪長祿先生來信……九五
(2)我答汪先生的信……九九

不朽……一〇五
不老（跋梁漱溟先生致陳獨秀書）
（1）梁先生原信節錄……一一九
（2）跋……一二三
我對於喪禮的改革……一二七
新生活……一四七
新思潮的意義……一五一
工讀主義試行的觀察……一六二
非個人主義的新生活……一七三
許怡蓀傳……一九一
李超傳……二〇七
吳敬梓傳……二二五

先母行述（1873—1918）……二三七
寄吳又陵先生書……二四五
朋友與兄弟（答王子直）……二四九
曹氏顯承堂族譜序……二五一
吳虞文錄序……二五五
林肯序……二六一
一個問題（小說）……二七一
終身大事（游戲的喜劇）……二八三

胡適文存

寄陳獨秀

獨秀先生足下：

二月三日，曾有一書奉寄，附所譯『決鬥』一稿，想已達覽。久未見『青年，』不知尚繼續出版否？今日偶繙閱舊寄之貴報，重讀足下所論文學變遷之說，頗有鄙見，欲就大雅質正之。足下之言曰：『吾國文藝猶在古典主義理想主義時代，今後當趨向寫實主義。』此言是也。然貴報三號登某君長律一首，附有記者按語，推爲『希世之音。』又曰：『子雲相如而後，僅見斯篇；雖工部亦祇有此工力，無此佳麗。……吾國人偉大精神，猶未喪失也歟？於此徵之。』細檢某君此詩，至少凡用古典套語一百事。……中如「溫膓延犀燼，(此

句若無誤字，卽爲不通）劉招杳桂英，」「不堪追素孔，祇是怯黔羸」（下句更不通。）」二義皆攀尾柱，泣爲下蘇坑，」「陳氣豪湖海，鄒談必裨瀛，」在律詩中皆爲下下之句。　又如「下催桑海變，西接杞天傾，」上句用典已不當，下句本言高與天接之意，而用杞人憂天墜一典，不但不切，在文法上亦不通也。　至于「阮籍曾埋照，長沮亦耦耕，」則更不通矣。　夫論語記長沮桀溺同耕，故曰「耦耕。」　今一人豈可謂之「耦」耶？　此種詩在排律中，但可稱下駟。稍讀元白柳劉（禹錫）之長律者，皆將謂貴報案語之爲厚誣工部而過譽某君也。　適所以不能已於言者，正以足下論文學已知古典主義之當廢，而獨嘖嘖稱譽此古典主義之詩，竊謂足下難免自相矛盾之誚矣。

適嘗謂凡人用典或用陳套語者，大抵皆因自己無才力，不能自鑄新辭，故用古典套語，轉一灣子，含糊過去，其避難趨易，最可鄙薄！　在古大家集中，其最可傳之作，皆其最不用典者也。　老杜「北征」何等工力！　然全篇不用一典。（其「不聞殷周衰，中自誅褒妲」二語乃比擬非用典也。）　其「石壕」「羌村」諸詩亦然。　韓退之詩亦不用典。　白香山「琵琶行」

全篇不用一典。『長恨歌』更長矣，僅用『傾國』『小玉』『雙成』三典而已。 律詩之佳者，亦不用典。 堂皇莫如『雲移雉尾開宮扇，日映龍鱗識聖顏。』 宛轉莫如『豈謂盡煩回紇馬，翻然遠救朔方兵。』 纖麗莫如『夢為遠別啼難喚，書被催成墨未濃。』悲壯莫如『永夜角聲悲自語，中天月色好誰看！』 然其好處，豈在用典哉？（又如老杜「聞官軍收河南河北」一首，更可玩味。）總之，以用典見長之詩，決無可傳之價值。 雖工亦不值錢，況其不工，但求押韻者乎？

嘗謂今日文學之腐敗極矣：其下焉者，能押韻而已矣。 稍進，如南社諸人，夸而無實，濫而不精，浮夸淫瑣，幾無足稱者。（南社中間亦有佳作。此所譏評，就其大概言之耳。） 更進，如樊樊山陳伯嚴鄭蘇盦之流，視南社為高矣，然其詩皆規摹古人，以能神似某人某人為至高目的，極其所至，亦不過為文學界添幾件贗鼎耳，文學云乎哉！

綜觀文學墮落之因，蓋可以『文勝質』一語包之。 文勝質者，有形式而無精神，貌似而神虧之謂也。 欲救此文勝質之弊，當注重言中之意，文中之質，軀殼內之精神。 古人曰：

『言之不文，行之不遠。』應之曰：若言之無物，又何用文爲乎？

年來思慮觀察所得，以爲今日欲言文學革命，須從八事入手。八事者何？

一曰，不用典。

二曰，不用陳套語。

三曰，不講對仗。（文當廢駢，詩當廢律。）

四曰，不避俗字俗語。（不嫌以白話作詩詞。）

五曰，須講求文法之結構。

此皆形式上之革命也。

六曰，不作無病之呻吟。

七曰，不摹倣古人，語語須有個我在。

八曰，須言之有物。

此皆精神上之革命也。

此八事略具要領而已。其詳細節目，非一書所能盡，當俟諸他日再爲足下詳言之。

以上所言，或有過激之處，然心所謂是，不敢不言。倘蒙揭之貴報，或可供當世人士之討論。此一問題關係甚大，當有直言不諱之討論，始可定是非。適以足下洞曉世界文學之趨勢，又有文學改革之宏願，故敢貢其一得之愚。伏乞恕其狂妄而賜以論斷，則幸甚矣。匆匆不盡欲言。即祝撰安。

胡適白。

民國五年十月。

文學改良芻議

今之談文學改良者衆矣，記者末學不文，何足以言此？然年來頗於此事再四研思，輔以友朋辯論，其結果所得，頗不無討論之價值。因綜括所懷見解，列爲八事，分別言之，以與當世之留意文學改良者一研究之。

吾以爲今日而言文學改良，須從八事入手。八事者何？

一曰，須言之有物。

二曰，不摹倣古人。

三曰，須講求文法。

四曰，不作無病之呻吟。

五曰，務去爛調套語。

六曰，不用典。

七曰，不講對仗。

八曰，不避俗字俗語。

一曰須言之有物

吾國近世文學之大病，在於言之無物。今人徒知『言之無文，行之不遠』，而不知言之無物，又何用文爲乎？吾所謂『物』，非古人所謂『文以載道』之說也。吾所謂『物』，約有二事：

（一）**情感**。詩序曰：『情動於中而形諸言。言之不足，故嗟歎之。嗟歎之不足，故詠歌之。詠歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也。』此吾所謂情感也。情感者，文學之靈魂。文學而無情感，如人之無魂，木偶而已，行尸走肉而已。（今人所謂『美感』者，亦情感之一也。）

（二）**思想**。吾所謂『思想』，蓋兼見地，識力，理想，三者而言之。思想不必

皆賴文學而傳，而文學以有思想而益貴；思想亦以有文學的價值而益貴也：此莊周之文，淵明老杜之詩，稼軒之詞，施耐菴之小說，所以夐絕千古也。思想之在文學，猶腦筋之在人身。人不能思想，則雖面目姣好，雖能笑啼感覺，亦何足取哉？文學亦猶是耳。

文學無此二物，便如無靈魂無腦筋之美人，雖有穠麗富厚之外觀，抑亦末矣。近世文人沾沾於聲調字句之間，既無高遠之思想，又無眞摯之情感，文學之衰微，此其大因矣。此文勝之害，所謂言之無物者是也。欲救此弊，宜以質救之。質者何？情與思二者而已。

二曰不摹倣古人

文學者，隨時代而變遷者也。一時代有一時代之文學：周秦有周秦之文學，漢魏有漢魏之文學，唐宋元明有唐宋元明之文學。此非吾一人之私言，乃文明進化之公理也。即以文論，有尙書之文，有先秦諸子之文，有司馬遷班固之文，有韓柳歐蘇之文，有語錄之文，有施耐菴曹雪芹之文：此文之進化也。試更以韻文言之：擊壤之歌，五子之歌，一時期也；三百

篇之詩，一時期也；屈原荀卿之騷賦，又一時期也；蘇李以下，至於魏晉，又一時期也；江左之詩流爲排比，至唐而律詩大成，此又一時期也；老杜香山之『寫實』體諸詩，（如杜之石壕吏，羌村，白之新樂府，）又一時期也；詩至唐而極盛，自此以後，詞曲代興，唐五代及宋初之小令，此詞之一時代也；蘇柳（永）辛姜之詞，又一時代也；至於元之雜劇傳奇，則又一時代矣：凡此諸時代，各因時勢風會而變，各有其特長，吾輩以歷史進化之眼光觀之，決不可謂古人之文學皆勝於今人也。左氏史公之文奇矣，然施耐菴之水滸傳視左傳史記，何多讓焉？三都兩京之賦富矣，然以視唐詩宋詞，則糟粕耳。此可見文學因時進化，不能自止。唐人不當作商周之詩，宋人不當作相如子雲之賦，——即令作之，亦必不工。逆天背時，違進化之跡，故不能工也。

既明文學進化之理，然後可言吾所謂『不摹倣古人』之說。今日之中國，當造今日之文學，不必摹倣唐宋，亦不必摹倣周秦也。前見『國會開幕詞，』有云：『於鑠國會，遵晦時休。』此在今日而欲爲三代以上之文之一證也。更觀今之『文學大家，』文學下規

姚曾，上師韓歐；更上則取法秦漢魏晉，以為六朝以下無文學可言，此皆百步與五十步之別而已，而皆為文學下乘。即令神似古人，亦不過為博物院中添幾許『逼真贋鼎』而已，文學云乎哉！昨見陳伯嚴先生一詩云：

濤園鈔杜句，半歲禿千毫。所得都成淚，相過問奏刀。萬靈噤不下，此老仰彌高。胸腹回滋味，徐看薄命騷。

此大足代表今日『第一流詩人』摹倣古人之心理也。其病根所在，在於以『半歲禿千毫』之工夫作古人的鈔胥奴婢，故有『此老仰彌高』之歎。若能洒脫此種奴性，不作古人的詩，而惟作我自己的詩，則決不致如此失敗矣。

吾每謂今日之文學，其足與世界『第一流』文學比較而無愧色者，獨有白話小說（我佛山人，南亭亭長，洪都百鍊生，三人而已。）一項。此無他故，以此種小說皆不事摹倣古人，（三人皆得力於儒林外史，水滸，石頭記。然非摹倣之作也。）而惟實寫今日社會之情狀，故能成真正文學。其他學這個，學那個之詩古文家，皆無文學之價值也。今之有志文學者，宜知所

從事矣。

三曰須講文法

今之作文作詩者，每不講求文法之結構。其例至繁，不便舉之，尤以作駢文律詩者為尤甚。夫不講文法，是謂『不通。』此理至明，無待詳論。

四曰不作無病之呻吟

此殊未易言也。今之少年往往作悲觀，其取別號則曰『寒灰，』『無生，』『死灰；』其作為詩文，則對落日而思暮年，對秋風而思零落，春來則惟恐其速去，花發又惟懼其早謝：此亡國之哀音也。老年人為之猶不可，況少年乎？其流弊所至，遂養成一種暮氣，不思奮發有為，服勞報國，但知發牢騷之音，感喟之文；作者將以促其壽年，讀者將亦短其志氣：此吾所謂無病之呻吟也。國之多患，吾豈不知之？然病國危時，豈痛哭流涕所能收效乎？吾惟願今之文學家作費舒特(Fichte)，作瑪志尼(Mazzini)，而不願其為賈生，王粲，屈原，謝臯羽也。其不能為賈生，王粲，屈原，謝臯羽，而徒為婦人醇酒喪氣失意之詩文者，尤卑卑不

足道矣！

五曰務去爛調套語

今之學者，胸中記得幾個文學的套語，便稱詩人。其所為詩文處處是陳言爛調，「蹉跎，」「身世，」「寥落，」「飄零，」「蟲沙，」「寒窗，」「斜陽，」「芳草，」「春閨，」「愁魂，」「歸夢，」「鵑啼，」「孤影，」「雁字，」「玉樓，」「錦字，」「殘更，」……之類，纍纍不絕，最可憎厭。其流弊所至，遂令國中生出許多似是而非，貌似而實非之詩文。今試舉吾友胡先驌先生一詞以證之：

「熒熒夜燈如豆，映幢幢孤影，凌亂無據。翡翠衾寒，鴛鴦瓦冷，禁得秋宵幾度？么絃漫語，早丁字簾前，繁霜飛舞。裊裊餘音，片時猶繞柱。」

此詞驟觀之，覺字字句句皆詞也，其實僅一大堆陳套語耳。「翡翠衾，」「鴛鴦瓦，」用之白香山長恨歌則可，以其所言乃帝王之衾之瓦也。「丁字簾，」「么絃，」皆套語也此詞在美國所作，其夜燈決不「熒熒如豆，」其居室尤無「柱」可繞也。至於「繁霜飛

舞，』則更不成話矣。 誰曾見繁霜之『飛舞』耶？

吾所謂務去爛調套語者，別無他法，惟在人人以其耳目所親見親聞所親身閱歷之事物，一一自己鑄詞以形容描寫之；但求其不失眞，但求能達其狀物寫意之目的，卽是工夫。其用爛調套語者，皆嬾惰不肯自己鑄詞狀物者也。

六曰不用典。

吾所主張八事之中，惟此一條最受朋友攻擊，蓋以此條最易誤會也。 吾友江亢虎君來書曰：

『所謂典者，亦有廣狹二義。 餖飣獺祭，古人早懸爲厲禁；若並成語故事而屏之，則非惟文字之品格全失，卽文字之作用亦亡。……文字最妙之意味，在用字簡而涵義多。 此斷非用典不爲功。 不用典不特不可作詩，並不可寫信，且不可演說。 來函滿紙「舊雨，」「虛懷，」「治頭治脚，」「舍本逐末，」「洪水猛獸，」「發聾振聵，」「負弩先驅，」「心悅誠服，」「詞壇，」「退避三舍，」

「滔天」「利器,」「鐵證,」……皆典也。試盡抉而去之,代以俚語俚字,將成何說話?其用字之繁簡,猶其細焉。恐一易他詞,雖加倍蓰而涵義仍終不能如是恰到好處,奈何?……』

此論甚中肯要。今依江君之言,分典爲廣狹二義,分論之如下:

(一)廣義之典非吾所謂典也。廣義之典約有五種:

(甲)古人所設譬喻,其取譬之事物,含有普通意義,不以時代而失其效用者,今人亦可用之。如古人言『以子之矛,攻子之盾,』今人雖不讀書者,亦知用『自相矛盾』之喻,然不可謂爲用典也。上文所舉例中之『治頭治脚,』『洪水猛獸,』『發聾振聵,』……皆此類也。蓋設譬取喻,貴能切當;若能切當,固無古今之別也。若『負弩先驅,』『退避三舍』之類,在今日已非通行之事物,在文人相與之間,或可用之,然終以不用爲上。如言『退避,』千里亦可,百里亦可,不必定用『三舍』之典也。

(乙)成語　成語者，合字成辭，別爲意義。其習見之句，通行已久，不妨用之。然今日若能另鑄『成語，』亦無不可也。『利器，』『虛懷，』『舍本逐末，』……皆屬此類。此非『典』也，乃日用之字耳。

(丙)引史事　引史事與今所論議之事相比較，不可謂爲用典也。如老杜詩云，『未聞殷周衰，中自誅褒妲，』此非用典也。近人詩云，『所以曹孟德，猶以漢相終，』此亦非用典也。

(丁)引古人作比　此亦非用典也。杜詩云，『清新庾開府，俊逸鮑參軍，』此乃以古人比今人，非用典也。又云，『伯仲之間見伊呂，指揮若定失蕭曹，』此亦非用典也。

(戊)引古人之語　此亦非用典也。吾嘗有句云，『我聞古人言，艱難惟一死。』又云，『嘗試成功自古無，放翁此語未必是。』此乃引語，非用典也。

以上五種爲廣義之典，其實非吾所謂典也。　若此者可用可不用。

（二）狹義之典，吾所主張不用者也。　吾所謂用「典」者，謂文人詞客不能自己鑄詞造句以寫眼前之景，胸中之意，故借用或不全切，或全不切之故事陳言以代之，以圖含混過去：是謂「用典」。　上所述廣義之典除戊條外，皆爲取譬比方之辭。　但以彼喻此，而非以彼代此也。　狹義之用典，則全爲以典代言，自己不能直言之，故用典以言之耳。　此吾所謂用典與非用典之別也。　狹義之典亦有工拙之別，其工者偶一用之，未爲不可，其拙者則當痛絕之。

（子）用典之工者　此江君所謂用字簡而涵義多者也。　客中無書不能多舉其例，但雜舉一二，以實吾言：

（1）東坡所藏「仇池石」，王晉卿以詩借觀，意在於奪。　東坡不敢不借，先以詩寄之，有句云「欲留嗟趙弱，甯許負秦曲。　傳觀慎勿許，間道歸應速。」　此用藺相如返壁之典，何其工切也！

（2）東坡又有『章質夫送酒六壺，書至而酒不達。』詩云，『豈意靑州六從事，化爲烏有一先生。』此雖工，已近於纖巧矣。

（3）吾十年前嘗有讀十字軍英雄記一詩云：『豈有酖人羊叔子？焉知微服趙主父？十字軍眞兒戲耳，獨此兩人可千古。』以兩典包盡全書，當時頗沾沾自喜，其實此種詩，儘可不作也。

（4）江亢虎代華僑誄陳英士文有『未懸太白，先壞長城。世無鉏麑，乃戕趙卿。』四句，余極喜之。所用趙宣子一典，甚工切也。

（5）王國維詠史詩，有『虎狼在堂室，徙戎復何補？神州遂陸沉，百年委榛莽。寄語桓元子，莫罪王夷甫。』此亦可謂使事之工者矣。

上述諸例，皆以典代言，其妙處，終在不失設譬比方之原意；惟爲文體所限，故譬喻變而爲稱代耳。用典之弊，在於使人失其所欲譬喻之原意。若反客爲主，使讀者迷於使事用典之繁，而轉忘其所爲設譬之事物，則爲拙矣。古人雖作百韻長詩，其所用典不出一二事

而已，（「北征」與白香山「悟眞寺詩」皆不用一典。）今人作長律則非典不能下筆矣。嘗見一詩八十四韻，而用典至百餘事，宜其不能工也。

（丑）用典之拙者　用典之拙者，大抵皆懶惰之人，不知造詞，故以此爲躱懶藏拙之計。惟其不能造詞，故亦不能用典也。總計拙典亦有數類：

（1）比例泛而不切，可作幾種解釋，無確定之根據。今取王漁洋秋柳一章證之：

娟娟涼露欲爲霜，萬縷千條拂玉塘。浦裏靑荷中婦鏡，江干黃竹女兒箱。空憐板渚隋堤水，不見瑯琊大道王。若過洛陽風景地，含情重問永豐坊。

此詩中所用諸典無不可作幾樣說法者。

（2）僻典使人不解。夫文學所以達意抒情也。若必求人人能讀五車之書，然後能通其文，則此種文可不作矣。

(3)刻削古典成語，不合文法。『指兄弟以孔懷，稱在位以曾是，』(章太炎語)是其例也。今人言『為人作嫁』亦不通。

(4)用典而失其原意。如某君寫山高與天接之狀而曰『西接杞天傾』是也。

(5)古事之實有所指，不可移用者，今往亂用作普通事實。如古人灞橋折柳，以送行者，本是一種特別土風。陽關渭城亦皆實有所指。今之懶人不能狀別離之情，於是雖身在滇越，亦言灞橋；雖不解陽關渭城為何物，亦皆言『陽關三疊』『渭城離歌』。又如張翰因秋風起而思故鄉之蓴羹鱸膾，今則雖非吳人，不知蓴鱸為何味者，亦皆自稱有『蓴鱸之思』。此則不僅懶不可救，直是自欺欺人耳！

凡此種種，皆文人之下下工夫，一受其毒，便不可救。此吾所以有『不用典』之說也。

七曰不講對仗

排偶乃人類言語之一種特性，故雖古代文字，如老子孔子之文，亦間有駢句。如『道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。』此三排句也。『食無求飽，居無求安。』『貧而無諂，富而無驕。』『爾愛其羊，我愛其禮。』——此皆排句也。然此皆近於語言之自然，而無牽強刻削之迹；尤未有定其字之多寡，聲之平仄，詞之虛實者也。至於後世文學末流，言之無物，乃以文勝；文勝之極，而駢文律詩興焉，而長律興焉。駢文律詩之中非無佳作，然佳作終鮮。所以然者何？豈不以其束縛人之自由過甚之故耶？（長律之中，上下古今，無一首佳作可言也。）今日而言文學改良，當『先立乎其大者』，不當枉廢有用之精力於微細纖巧之末，此吾所以有廢駢廢律之說也。即不能廢此兩者，亦但當視為文學末技而已，非講求之急務也。

今人猶有鄙夷白話小說為文學小道者，不知施耐菴，曹雪芹，吳趼人皆文學正宗，而駢文律詩乃真小道耳。吾知必有聞此言而卻走者矣。

八曰不避俗語俗字

吾惟以施耐菴，曹雪芹，吳趼人，為文學正宗，故有『不避俗字俗語』之論也。（參看上文第二條下）蓋吾國言文之背馳久矣。自佛書之輸入，譯者以文言不足以達意，故以淺近之文譯之，其體已近白話。其後佛氏講義語錄尤多用白話為之者，是為語錄體之原始。及宋人講學以白話為語錄，此體遂成講學正體。（明人因之。）當是時，白話已久入韻文，觀唐宋人白話之詩詞可見也。及至元時，中國北部已在異族之下，三百餘年矣（遼金元）。此三百年中中國乃發生一種通俗行遠之文學。文則有水滸，西遊，三國……之類，戲曲則尤不可勝計。（關漢卿諸人，人各著劇數十種之多。吾國文人著作之富，未有過於此時者也。）以今世眼光觀之，則中國文學當以元代為最盛；可傳世不朽之作，當以元代為最多：此可無疑也。當是時，中國之文學最近言文合一，白話幾成文學的語言矣。使此趨勢不受阻遏，則中國幾有一『活文學出現』，而但丁路得之偉業，（歐洲中古時，各國皆有俚語，而以拉丁文為文言，凡著作書籍皆用之，如吾國之以文言著書也。其後意大利有但丁（Dante）諸文豪，始以其國俚語著

作。諸國踵興，國語亦代起。路得（Luther）創新教始以德文譯「舊約」「新約」，遂開德文學之先。英法諸國亦復如是。今世通用之英文「新舊約」乃一六一一年譯本，距今才三百年耳。故今日歐洲諸國之文學，在當日皆為俚語。迨諸文豪興，始以「活文學」代拉丁之死文學；有活文學而後有言文合一之國語也。）幾發生於神州。 不意此趨勢驟為明代所阻，政府既以八股取士，而當時文人如何李七子之徒，又爭以復古為高，於是此千年難遇言文合一之機會，遂中道夭折矣。 然以今世歷史進化的眼光觀之，則白話文學之為中國文學之正宗，又為將來文學必用之利器，可斷言也。（此「斷言」乃自作者言之，贊成此說者今日未必甚多也。） 以此之故，吾主張今日作文作詩，宜採用俗語俗字。 與其用三千年前之死字，（如「於鑠國會，遵晦時休」之類）不如用二十世紀之活字；與其作不能行遠不能普及之秦漢六朝文字，不如作家喻戶曉之水滸西遊文字也。

結論

上述八事，乃吾年來研思此一大問題之結果。 遠在異國，既無讀書之暇晷，又不得就國中先生長者質疑問難，其所主張容有矯枉過正之處。 然此八事皆文學上根本問題，一

一有研究之價值。故草成此論，以爲海內外留心此問題者作一草案。謂之芻議，猶云未定草也，伏惟國人同志有以匡糾是正之。

民國六年，一月。

附錄一　文學革命論　陳獨秀

今日莊嚴燦爛之歐洲，何自而來乎？曰，革命之賜也。歐語所謂革命者，爲革故更新之義，與中土所謂朝代鼎革，絕不相類；故自文藝復興以來，政治界有革命，宗教界亦有革命，倫理道德亦有革命，文學藝術，亦莫不有革命，莫不因革命而新興而進化。近代歐洲文明史，宜可謂之革命史。故曰，今日莊嚴燦爛之歐洲，乃革命之賜也。

吾苟偷庸懦之國民，畏革命如蛇蝎，故政治界雖經三次革命，而黑暗未嘗稍減。其原因之小部分，則爲三次革命，皆虎頭蛇尾，未能充分以鮮血洗淨舊汙。其大部分，則爲盤踞吾人精神界根深底固之倫理，道德，文學，藝術，諸端，莫不黑幕層張，垢汙深積，并此虎頭蛇尾之革命而未有焉。此單獨政治革命所以於吾之社會，不生若何變化，不收若何效果也。推

其總因，乃在吾人疾視革命，不知其為開發文明之利器故。

孔教問題，方喧呶於國中，此倫理道德革命之先聲也。　文學革命之氣運，醞釀已非一日，其首舉義旗之急先鋒，則為吾友胡適。　余甘冒全國學究之敵，高張「文學革命軍」大旗，以為吾友之聲援。　旗上大書特書吾革命軍三大主義：曰，推倒彫琢的阿諛的貴族文學，建設平易的抒情的國民文學；曰，推倒陳腐的鋪張的古典文學，建設新鮮的立誠的寫實文學；曰，推倒迂晦的艱澀的山林文學，建設明瞭的通俗的社會文學。

國風多里巷猥辭，楚辭盛用土語方物，非不斐然可觀。　承其流者兩漢賦家，頌聲大作，彫琢阿諛，詞多而意寡，此貴族之文古典之文之始作俑也。　魏晉以下之五言，抒情寫事，一變前代板滯堆砌之風，在當時可謂為文學一大革命，即文學一大進化；然希託高古，言簡意晦，社會現象非所取材，是猶貴族之風，未足以語通俗的國民文學也。　齊梁以來，風尚對偶，演至有唐，遂成律體。　無韻之文亦尚對偶。　尚書周易以來，即是如此。　古人行文，不但風尚對偶，且多韻語，故駢文家頗主張駢體為中國文章正宗之說。（亡友王先生即主張此說之一人。）不知古書傳鈔

不易，韻與對偶，以利傳誦而已。後之作者，烏可泥此？

東晉而後，即細事陳啓，亦尙駢儷。演至有唐，遂成駢體。詩之有律，文之有駢，皆發源於南北朝，大成於唐代。更進而爲排律，爲四六。此等雕琢的阿諛的鋪張的空泛的貴族古典文學，極其長技，不過如塗脂抹粉之泥塑美人，以視八股試帖之價値，未必能高幾何，可謂爲文學之末運矣！韓柳崛起，一洗前人纖巧堆朶之習，風會所趨，乃南北朝貴族古典文學，變而爲宋元國民通俗文學之過渡時代。韓，柳，元，白，應運而出，爲之中樞。俗論謂昌黎文章起八代之衰，雖非確論，然變八代之法，開宋元之先，自是文界豪傑之士。吾人今日所不滿於昌黎者二事：

一曰，文猶師古。雖非典文，然不脫貴族氣派，尋其內容，遠不若唐代諸小說家之豐富，其結果乃造成一新貴族文學。

二曰，誤於『文以載道』之謬見。文學本非爲載道而設，而自昌黎以訖曾國藩所謂載道之文，不過鈔襲孔孟以來極膚淺極空泛之門面語而已。余嘗謂

唐宋八家文之所謂『文以載道，』直與八股家之所謂『代聖賢立言，』同一鼻孔出氣。

以此二事推之，昌黎之變古乃時代使然，於文學史上，其自身並無十分特色可觀也。元明劇本，明清小說乃近代文學之粲然可觀者。惜為妖魔所厄，未及出胎，竟爾流產，以至今日中國之文學，萎瑣陳腐，遠不能與歐美比肩。此妖魔為何？即明之前後七子及八家文派之歸方劉姚是也。此十八妖魔輩，尊古蔑今，咬文嚼字，稱霸文壇，反使蓋代文豪若馬東籬，若施耐菴，若曹雪芹諸人之姓名，幾不為國人所識。若夫七子之詩，刻意模古，直謂之抄襲可也。歸方劉姚之文，或希榮譽墓，或無病而呻，滿紙之乎者也矣焉哉。每有長篇大作，搖頭擺尾，說來說去，不知道說些甚麼。此等文學作者既非創造才，胸中又無物，其伎倆惟在倣古欺人，直無一字有存在之價值。雖著作等身，與其時之社會文明進化無絲毫關係。

今日吾國文學，悉承前代之敝：所謂『桐城派』者，八家與八股之混合體也；所謂駢體文者，思綺堂與隨園之四六也；所謂『西江派』者，山谷之偶像也。求夫目無古人，赤裸裸

的抒情寫世，所謂代表時代之文豪者，不獨全國無其人，而且舉世無此想。文學之文，既不足觀，應用之文，益復怪誕。碑銘墓誌，極量稱揚，讀者決不見信，作者必照例爲之。尋常啓事，首尾恆有種種諛詞。居喪者即華居美食，而哀啓必欺人曰『苦塊昏迷』。贈醫生以匾額，不曰『術邁岐黃』，卽曰『著手成春』。窮鄉僻壤極小之豆腐店，其春聯恆作『生意興隆通四海，財源茂盛達三江』：此等國民應用之文學之醜陋，皆阿諛的虛僞的鋪張的貴族古典文學階之厲耳。

際茲文學革新之時代，凡屬貴族文學，古典文學，山林文學，均在排斥之列。以何理由而排斥此三種文學耶？曰，貴族文學藻飾依他，失獨立自尊之氣象也；古典文學，鋪張堆砌，失抒情寫實之旨也；山林文學，深晦艱澀，自以爲名山著述，於其羣之大多數無所裨益也。其形體則陳陳相因，有肉無骨，有形無神，乃裝飾品而非實用品；其內容則目光不越帝王權貴，神仙鬼怪，及其個人之窮通利達。所謂宇宙，所謂人生，所謂社會，舉非其構思所及，此三種文學公同之缺點也。此種文學，蓋與吾阿諛誇張虛僞迂闊之國民性，互爲因果。今欲革

新政治，勢不得不革新盤踞於運用此政治者精神界之文學。使吾人不張目以觀世界社會文學之趨勢及時代之精神，日夜埋頭故紙堆中，所目注心營者，不越帝王，權貴，鬼怪，神仙與夫個人之窮通利達，以此而求革新文學革新政治，是縛手足而敵孟賁也。

歐洲文化，受賜於政治科學者固多，受賜於文學者亦不少。予愛盧梭巴士特之法蘭西，予尤愛虞哥左喇之法蘭西；予愛康德赫克爾之德意志，予尤愛桂特郝卜特曼之德意志；予愛培根達爾文之英吉利，予尤愛狄鏗士王爾德之英吉利。吾國文學界豪傑之士，有自負爲中國之虞哥，左喇，桂特，郝卜特曼，狄鏗士，王爾德者乎？有不顧迂儒之毀譽，明目張膽以與十八妖魔宣戰者乎？予願拖四十二生的大砲，爲之前驅！

附錄二 寄陳獨秀

獨秀先生鑒：

胡適之先生之文學改良芻議，其陳義之精美，前已爲公言之矣。弟茲有私見數端，願

與公商榷之。倘得藉雜誌餘幅以就教於胡先生，尤所私幸。

(1)胡先生『不用典』之論最精，實足祛千年來腐臭文學之積弊。弟嘗謂齊梁以前之文學如詩經，楚辭，及漢魏之歌詩，樂府等，從無用典者。(古代文學白描體外，只有比興。比興之體，當與胡先生所謂『廣義之典』爲同類，與後世以表象之語直代實事者迥異。)短如公無渡河，長如焦仲卿妻詩，皆純爲白描，不用一典，而作詩者之情感，詩中人之狀況，皆如一一活現于紙上。焦仲卿妻詩尤與白話之體無殊，至今已越千七百年，讀之猶如作詩之人與我面談。此等優美文學，豈後世用典者所能夢見！(後世如杜甫白居易之寫實詩，亦皆具此優美。)自後世文人無鑄造新詞之材力，乃競趨于用典，以欺世人；不學者從而震驚之，以淵博而稱譽之；于是習非成是，一若文不用典即爲儉學之徵。此實文學窳敗之一大原因。胡先生辟而闢之，誠知本矣。惟于『狹義之典，』胡先生雖然主張不用，顧又謂『工者偶一用之，未爲不可，』則似猶未免依違于俗論。弟以爲凡用典者，無論工拙，皆爲行文之疵病。即如胡先生所舉五事，(1)(3)(5)雖曰工切，亦是無謂；胡先生自評謂『其實此

種詩儘可不作，』最爲直截痛快之論。　若(2)所舉之蘇詩，胡先生已有『近於纖巧』之論。弟以爲蘇軾此種詞句，在不知文學之『斗方名士』讀之必讚爲『詞令妙品，』其實索然無味，祇覺可厭，直是用典之拙者耳。　(4)所舉江亢虎之誄文，胡先生稱其『用趙宣子一典甚工切，』弟實不知其佳處。　至如『未懸太白』一語，正犯胡先生所云用典之拙者之第五條：胡先生知『灞橋』『陽關』『渭城』『蓴鱸』爲『古事之實有所指，不可移用，』則宜知護國軍本無所謂『太白旗，』彼時縱然殺了袁世凱，當不能沿用『梟首示衆』之舊例；如是，則『懸太白』三字，無一合于事實，非用典之拙者而何？　故弟意胡先生所謂典之工者，亦未爲可用也。

(2)文學之文用典，已爲下乘。　若普通應用之文，尤須老老實實講話，務期老嫗能解；如有妄用典故，以表象語代事實者，尤爲惡劣。　章太炎師嘗謂公牘中用『水落石出』『剜肉補瘡』諸詞爲不雅。　亡友胡仰曾先生謂曾見某處告誡軍人之文，有曰，『此偶合之烏，難保無害羣之馬；……以有限之血蚨，養無數之飛蝗，』此實不通已極。　滿淸及洪憲時代

司法不獨立，州縣長官遇有婚姻訟事，往往喜用濫惡之四六爲判詞，既以自炫其淹博，又藉以肆其輕薄之口吻此雖官吏心術之罪惡，亦由此等濫惡之四六有以助之也。 弟以爲西漢以前之文學，最爲樸實眞摯。 始壞於東漢，以其浮詞多而眞意少也。 繁盛於齊梁，以其漸多用典也。 唐宋四六，除用典外，別無他事，實爲文學中之最下劣者。 至于近世，燕山外史，聊齋志異，淞隱漫錄諸書，直可謂全篇不通。 戲曲，小說爲近代文學之佳者：小說因多用白話之故，用典之病尙少；（白話中罕有用典者。 胡先生主張采用白話，不特以今人操今語，於理爲順，即爲驅除用典計，亦以用白話爲宜。 弟于胡先生采用白話之論，固絕對的贊同也） 傳奇諸作，即不能免用典之弊，元曲中喜用四書文句，亦爲拉雜可厭。 弟爲此論，非榮古賤今；弟對於古今文體造句之變遷，決不以爲古勝於今，亦與胡先生所謂『有尙書之文，有先秦諸子之文，有司馬遷班固之文，有韓柳歐蘇之文，有語錄之文，有施耐菴曹雪芹之文，此文之進化』同意，惟對于用典一層，認爲確是後人劣於前人之處，事實昭彰，不能爲諱也。

（3）用典以外尚有一事，其弊與用典相似，亦為行文所當戒絕者，則人之稱謂是也。人之有名，不過一種記號。夏殷以前，人止一名，與今之西人相同。自周世尚文，于是有「幼名，冠字，五十以伯仲，死謚」種種繁稱，已大可厭矣。六朝重門第，爭標郡望。唐宋以後，「峯，泉，溪，橋，樓，亭，軒，館」別號日繁，於是一人之記號多乃至數十，每有衆所共知之人，一易其名稱，竟茫然不識為誰氏者，弟每翻宋元學案目錄，便覺頭腦疼痛，卽以此故；而自來文人，對於此等稱謂，尤喜避去習見，改用隱僻，甚或删削本名，或別創新稱。近時流行，更可駭怪。如「湘鄉，」「合肥，」「南海，」「新會，」「項城，」「黃陂，」等等，專以地名名人，一若其地往古來今，卽此一人可為代表者然；非特使不知者無從臆想，卽揆諸情理，豈得謂平！故弟意今後作文，凡稱人，悉用其姓名，不可再以郡望別號地名等等相攝代。（又，官名地名須從當時名稱，此前世文人所已言者，雖桐城派諸公，亦知此理。然昔人所論，但謂金石文學及歷史傳記之體宜然；鄙意文學之文，亦當守此格律。又文中所用事物名稱，道古時事，自當從古稱；若道現代事，必當從今稱。故如古稱「冠，履，袷，裳，籩，豆，尊，鼎，」僅可用於道

古若道今事，必當改用『帽，鞋，領袴，盌盆，壺鍋』諸名，斷不宜效法『不敢題糕』之迂謬見解。）

（4）一文之中，有駢有散，悉由自然。 凡作一文，欲其句句相對與欲其句句不相對者，皆妄也。 桐城派人鄙夷六朝駢偶，謂韓愈作散文爲古文之正宗。 然觀愈之原道一篇，起首『仁』『義』二句，與『道』『德』二句相對；下文云，『仁與義爲定名，道與德爲虛位；』又云，『故道有君子小人而德有凶有吉；』皆駢偶之句也。 阮元以孔子作文言爲駢文之祖，因謂文必駢儷。（吾友劉申叔先生卽篤信此說，行文必取駢儷。 嘗見其所撰經解，乃似墓誌。 又劉先生之文，專務改去常用之字，以同訓詁之隱僻字代之，大有『夜夢不祥，開門大吉』改爲『宵寐匪禎，闢札洪庥』之風，此又與用僻典同病。） 則當詰之曰，然則春秋一萬八千字之經文，亦孔子所作，何緣不作駢儷？ 豈文才旣竭，有所謝短乎？ 弟以爲今後之文學，律詩可廢，以其中四句必須對偶，且須調平仄也。 若駢散之事，當一任其自然；如胡先生所謂『近於語言之自然而無牽强刻削之迹』者，此等駢句，自在當用之列。

(5)胡先生所云『須講文法，』此不但今人多不講求，即古書中亦多此病。 如樂毅報燕惠王書中『薊丘之植，植於汶篁』二語，意謂齊國汶上之篁今植於燕之薊丘也，江淹恨賦，『孤臣危涕，孽子墜心，』實『危心墜涕』也。 杜詩，『香稻啄餘鸚鵡粒，碧梧棲老鳳凰枝』『香稻』與『鸚鵡，』『碧梧』與『鳳凰，』皆主賓倒置。 此皆古人不通之句也。 史記裴駰集解序索隱有句曰，『正是冀望聖賢勝於「飽食終日，無所用心」一愈於論語「不有博奕者乎」之人耳，』凡見此句者，殆無不失笑。 然如此生吞活剝之引用成語，在文學文中亦殊不少；宋四六中，尤不勝枚舉。

(6)前此之小說與戲劇在文學上之價值，竊謂當以胡先生所舉『情感』與『思想』兩事來判斷。 其無『高尚思想』與『真摯情感』者，便無價值之可言。 舊小說中十分之九，非誨淫誨盜之作，（誨淫之作，從略不舉。 誨盜之作，如七俠五義之類是。 紅樓夢斷非誨淫，實是寫驕侈家庭，澆漓薄俗，腐敗官僚，紈袴公子耳。 水滸尤非誨盜之作，其全書主腦所在，不外『官逼民反』一義，施耐菴實有社會黨人之思想也。）即神怪不經之談；

（如西遊記，封神傳之類。）否則以迂謬之見解，造前代之野史；（如三國演義，說岳之類。）最下者，所謂『小姐後花園贈衣物』『落難公子中狀元』之類，千篇一律，不勝縷指。故小說誠爲文學正宗，而前此小說之作品，其有價值者乃極少。（前此文人最喜描寫男女情愛。然彼等非有寫實派文學之眼光，不過以穢褻之文筆，表示其肉麻之風流而已，故並無絲毫價值之可言。）弟以爲舊小說之有價值者，不過施耐菴之水滸，曹雪芹之紅樓夢，吳敬梓之儒林外史，李伯元之官場現形記，吳趼人之二十年目睹之怪現狀，曾孟樸之孽海花，六書耳。曼殊上人思想高潔，所爲小說，足爲新文學之始基乎。此外作者，皆所謂公等碌碌，無足置齒者矣。劉鐵雲之老殘遊記，胡先生亦頗推許；吾則以爲其書中惟寫毓賢殘民以逞一段爲佳，其他所論，大抵皆老新黨頭腦不甚清晰之見解，黃龍子論『北拳南革』一段，信口胡柴，尤足令人忍俊不禁。至於戲劇，南北曲及崑腔，雖鮮高尚之思想，而詞句尚斐然可觀；若今之京調戲，理想既無，文章又極惡劣不通，固不可因其爲戲劇之故，遂謂爲有文學上之價值也。（假使當時編京調戲本者能全用白話，當不至濫惡若此。）又中國舊戲，專重

唱工，所唱之文句，聽者本不求甚解，而戲子打臉之離奇，舞臺設備之幼稚，無一足以動人情感。 夫戲中扮演，本期確肖實人實事，即觀向來『優孟衣冠』一語，可知戲子扮演古人，當如優孟之像孫叔敖，苟其不肖，即與演劇之義不合；顧何以今之戲子絕不注意此點乎！ 戲劇本爲高等文學，而中國之舊戲，編自市井無知之手，文人學士不屑過問焉，則拙劣惡濫，固其宜耳。

梁任公先生實爲近來創造新文學之一人。 雖其政論諸作，因時變遷，不能得國人全體之贊同，即其文章，亦未能盡脫帖括蹊徑，然輸入日本文之句法，以新名詞及俗語入文，視戲曲小說與論記之文平等，（梁先生之作新民說，新羅馬傳奇，新中國未來記，皆用全力爲之，未嘗分輕重於其間也。）此皆其識力過人處。 鄙意論現代文學之革新，必數及梁先生。

至於當世所謂能作散文之桐城巨子，能作駢文之選學名家，做詩塡詞必用陳套語，所造之句不外如胡先生所舉胡先驌君所塡之詞，此等文人自命典贍古雅，鄙夷戲曲小說，以爲猥俗不登大雅之堂者，自僕觀之，此輩所撰，皆『高等八股』耳，（此尙是客氣話；據實言

之，直當云『變形之八股』。）文學云乎哉！（又如林紓與人對譯西洋小說，專用聊齋志異文筆，一面又欲引韓柳以自重；此其價值，又在桐城派之下，然世固以『大文豪』目之矣！）

錢玄同白。一九一七年二月二十五日。

寄陳獨秀

獨秀先生左右：

今晨得新青年第六號，奉讀大著『文學革命論』快慰無似！ 足下所主張之三大主義，適均極贊同。 適前著『文學改良芻議』之私意不過欲引起國中人士之討論，徵集其意見，以收切磋研究之益耳。 今果不虛所願，幸何如之！ 此期內有通信數則，略及適所主張。 惟此諸書，似皆根據適寄足下最初一書（見第二號，）故未免多誤會鄙意之處。 今吾所主張之八事，已各有詳論，（見第五號，）則此諸書，當不須一一答覆。 中惟錢玄同先生一書，乃已見第五號之文而作者，此後或尚有繼錢先生而討論適所主張八事及足下所主張之三主義者。 此事之是非，非一朝一夕所能定，亦非一二人所能定。 甚願國中人士能平心靜氣與吾輩同力研究此問題！ 討論既熟，是非自明。 吾輩已張革命之旗，雖不容

退縮，然亦決不敢以吾輩所主張爲必是而不容他人之匡正也。

頃見林琴南先生新著『論古文之不當廢』一文，喜而讀之，以爲定足供吾輩攻擊古文者之研究，不意乃大失所望。　林先生之言曰：

知臘丁之不可廢，則馬班韓柳亦自有其不宜廢者。　吾識其理，乃不能道其所以然，此則嗜古者之痼也。

『吾識其理，乃不能道其所以然，』此正是古文家之大病。　古文家作文，全由熟讀他人之文，得其聲調口吻，讀之爛熟，久之亦能倣效，卻實不明其『所以然。』　此如留聲機器，何嘗不能全像留聲之人之口吻聲調？　然終是一副機器，終不能『道其所以然』也。　今試舉一例以證之。　林先生曰：

嗚呼！有淸往矣！　論文者獨數方姚，而攻掊之者麻起，而方姚卒不之踣。

此中『而方姚卒不之踣』一句不合文法，可謂『不通。』　所以者何？　古文凡否定動詞之止詞，若係代名詞，皆位於『不』字與動詞之間。　如『不我與，』『不吾知也，』

『未之有也，』『未之前聞也，』皆是其例。 然『踣』字乃是內動詞，其下不當有止詞，故可言『而方姚卒不踣，』亦可言『方姚卒不因之而踣，』卻不可言『方姚卒不之踣』也。林先生知『不之知』『未之有』之文法，而不知『不之踣』之不通，此則學古文而不知古文之『所以然』之弊也。

林先生為古文大家，而其論『古文之不當廢，』『乃不能道其所以然，』則古文之當廢也，不亦既明且顯耶？

錢玄同先生論足下所分中國文學之時期，以為有宋之文學不獨承前，尤在啓後，此意適以為甚是。 足下分北宋以承前，分南宋以啓後，似尙有可議者；蓋二程子之語錄，蘇黃之詩與詞，皆啓後之文學，故不如直以全宋與元為一時期也。 足下以為何如？ 總之文學史與他種史同具一古今不斷之迹，其承前啓後之關係，最難截斷。 今之妄人論詩，往往極詆盛唐，一若盛唐之詩眞從天而下者。 不知六朝人如陰鏗，其律詩多與摩詰工部相敵，（工部屢言得力於陰鏗。其贈李白詩，亦言「李侯有佳句，往往似陰鏗。」則太白亦得力於此也。） 則六朝之

詩與盛唐固不可截斷也。此意甚微，非一書所能盡，且俟他日更為足下作文詳言之耳。

白話詩乃蒙選錄，謝謝。適去秋因與友人討論文學，頗受攻擊，一時感奮，自誓三年之內專作白話詩詞。私意欲借此實地試驗，以觀白話之是否可為韻文之利器。蓋白話之可為小說之利器，已經施耐菴曹雪芹諸人實地證明，不容更辯；今惟有韻文一類，尚待吾人之實地試驗耳。（古人非無以白話作詩詞者。自杜工部以來，代代有之；但尚無人以全副精神專作白話詩詞耳。）自立此誓以來，纔六七月，課餘所作，居然成集。因取放翁詩『嘗試成功自古無』之語，名之曰『嘗試集』。嘗試者，即吾所謂實地試驗也。試驗之效果，今尚不可知，本不當遽以之問世。所以不憚為足下言之者，以自信此嘗試主義，頗有一試之價值，亦望足下以此意告國中之有志於文學革命者，請大家齊來嘗試嘗試耳。歸國之期不遠，相見有日，不盡所欲言。

胡適白。　四月九日，作於美國紐約。

附錄　答書

適之先生足下：

惠書敬悉。鄙意區分中國文學之時代，不獨已承錢玄同先生之教，以全宋屬之近代，且覺中國文學，一變於魏，再變於唐，（詩中之杜，文中之韓，均爲變古開今之大樞紐。）故擬區分上古訖建安爲古代期，建安訖唐爲中古期，唐宋訖今爲近代期。玄同先生頗然此說，不知足下以爲如何？

改良文學之聲，已起於國中，贊成反對者各居其半。鄙意容納異議，自由討論，固爲學術發達之原則；獨至改良中國文學，當以白話爲文學正宗之說，其是非甚明，必不容反對者有討論之餘地，必以吾輩所主張者爲絕對之是，而不容他人之匡正也。其故何哉？蓋以吾國文化，倘已至文言一致地步，則以國語爲文，達意狀物，豈非天經地義，尚有何種疑義必待討論乎？其必欲擯棄國語文學，而悍然以古文爲文學正宗者，猶之清初曆家排斥西法，乾嘉疇人非難地球繞日之說，吾輩實無餘閑與之作此無謂之討論也！率復不宣。

獨秀。

歷史的文學觀念論

居今日而言文學改良，當注重『歷史的文學觀念』。一言以蔽之曰：一時代有一時代之文學。此時代與彼時代之間，雖皆有承前啟後之關係，而決不容完全鈔襲；其完全鈔襲者，決不成為眞文學。愚惟深信此理，故以為古人已造古人之文學，今人當造今人之文學。至於今日之文學與今後之文學究竟當為何物，則全係於吾輩之眼光識力與筆力，而非一二人所能逆料也。惟愚縱觀古今文學變遷之趨勢，以為白話之文學種子已伏於唐人之小詩短詞。及宋而語錄體大盛，詩詞亦多有用白話者。（放翁之七律七絕，多白話體。宋詞用白話者更不可勝計。南宋學者往往用白話通信，又不但以白話作語錄也。）元代之小說戲曲，則更不待論矣。此白話文學之趨勢，雖為明代所截斷，而實不曾截斷。語錄之體，明清之宋學家多沿用之。詞曲如牡丹亭，桃花扇，已不如元人雜劇之通俗矣。然崑曲卒至廢絕，而今之

俗劇（吾徽之「徽調」與今日「京調」「高腔」皆是也。）乃起而代之。今後之戲劇，或將全廢唱本而歸於說白，亦未可知。此亦由文言趨於白話之一例也。小說則明清之有名小說，皆白話也。近人之小說，其可以傳後者，亦皆白話也。（筆記短篇如聊齋志異之類不在此例。）故白話之文學，自宋以來，雖見屏於古文家，而終一線相承，至今不絕。

夫白話之文學，不足以取富貴，不足以邀聲譽，不列於文學之『正宗，』而卒不能廢絕者，豈無故耶？豈不以此爲吾國文學趨勢，自然如此，故不可禁遏而日以昌大耶？愚以深信此理，故又以爲今日之文學，當以白話文學爲正宗。然此但是一個假設之前提，在文學史上，雖已有許多證據，如上所云，而今後之文學之果出於此與否，則猶有待於今後文學家之實地證明。若今後之文人不能爲吾國造一可傳世之白話文學，則吾輩今日之紛紛議論，皆屬枉費精力，決無以服古文家之心也。

然則吾輩又何必攻古文家乎？曰，是亦有故。吾輩主張『歷史的文學觀念，』而古文家則反對此觀念也。吾輩以爲今人當造今人之文學，而古文家則以爲今人作文必法

「馬班韓柳」。其不法馬班韓柳者，皆非文學之「正宗」也。吾輩之攻古文家，正以其不明文學之趨勢而強欲作一千年二千年以上之文。此說不破，則白話之文學無有列爲文學正宗之一日，而世之文人將猶鄙薄之以爲小道邪徑而不肯以全力經營造作之。如是，則吾國將永無以全副精神實地試驗白話文學之日。夫不以全副精神造文學而望文學之發生，此猶不耕而求穫不食而求飽也，亦終不可得矣（施耐菴曹雪芹諸人所以能有成者，正賴其有特別膽力，能以全力爲之耳。）

吾輩既以「歷史的」眼光論文，則亦不可不以歷史的眼光論古文家。記曰：「生乎今之世，反古之道，烖必及乎身。」（朱熹曰：反，復也。）此言復古者之謬，雖孔聖人亦不贊成也。古文家之罪正坐「生乎今之世，反古之道。」古文家盛稱馬班，不知馬班之文已非古文。使馬班皆作盤庚大誥「清廟生民」之文，則馬班決不能千古矣。古文家又盛稱韓柳，不知韓柳在當時皆爲文學革命之人。彼以六朝駢儷之文爲當廢，故改而趨於較合文法，較近自然之文體。其時白話之文未興，故韓柳之文在當日皆爲「新文學」。韓柳皆

未嘗自稱『古文』；古文乃後人稱之之辭耳。此如七言歌行本非『古體』，六朝人作之者數人而已。至唐而大盛，李杜之歌行皆可謂創作。後之妄人乃謂之曰『五古』，『七古』，不知五言作於漢代，七言尤不得爲古，其起與律詩同時。（律詩起於六朝。謝靈運江淹之詩，皆爲駢偶之體矣，則雖謂律詩先於七古，可也。）若周頌，商頌，則眞『古詩』耳。故李杜作『今詩』，而後人謂之『古詩』；韓柳作『今文』，而後人謂之『古文』。不知韓柳但擇當時文體中之最近於文言之自然者而作之耳。故韓柳之爲韓柳，未可厚非也。

及白話之文體既興，語錄用於講壇，而小說傳於窮巷。當此之時，『今文』之趨勢已成，而明七子之徒乃必欲反之於漢魏以上，則罪不容辭矣。歸方劉姚之志與七子同，特不敢遠攀周秦，但欲近規韓柳歐曾而已，此其異也。吾故謂古文家亦未可一概抹煞。分別言之，則馬班自作漢人之文，韓柳自作唐代之文。其作文之時，言文之分尚不成一問題，正如歐洲中古之學者人人以拉丁文著書，而不知其所用爲『死文字』也。宋代之文人，北宋如歐蘇，皆常以白話入詞，而作散文則必用文言；南宋如陸放翁常以白話作律詩，而其文

集皆用文言；朱晦菴以白話著書寫信，而作『規矩文字』則皆用文言：此皆過渡時代之不得已，如十六七世紀歐洲學者著書往往並用己國俚語與拉丁兩種文字，（狄卡兒之「方法論」用法文，其「精思錄」則用拉丁文。倍根之「雜論」有英文拉丁文兩種。倍根自信其拉丁文書勝於其英文書，然今人罕有讀其拉丁文「雜論」者矣。）不得概以古文家冤之也。惟元以後之古文家，則居心在於復古，居心在於過抑通俗文學而以漢魏唐宋代之。此種人乃可謂眞正『古文家』！吾輩所攻擊者，亦僅限於此一種『生於今之世反古之道』之眞正『古文家』耳！

民國六年五月。

再寄陳獨秀答錢玄同

獨秀先生足下：

昨得新青年三卷一號，奉讀大著對德外交，甚佩甚佩。又讀國語研究會會章及徵收會員啓，知國中明達之士皆知文言之當廢而白話之不可免，此眞足令海外羈人喜極欲爲發起諸公起舞者也。

適信欄中有錢玄同先生一書，讀之尤喜。適之改良文學一論雖積思於數年而文成於半日，故其中多可指摘之處。今得錢先生一一指出之，適受賜多矣。中如論用典一段，適所舉五例，久知其不當。所舉江君二典，尤爲失檢。錢先生之言是也。

錢先生所論文中稱謂，文之駢散，文之文法諸條，適皆極表同情。其評老殘遊記，尤爲中肯。

適客中無書，所舉諸書皆七年前在上海時所見。文成後思之，甚悔以老殘遊記與

吳趼人李伯元並列。今讀錢先生之論，甚感激也。

適於錢先生所論，亦偶有未敢苟同之處。今略記之，以就正於足下及錢先生：

(1)錢先生云「至於近世聊齋志異諸書直可謂全篇不通。」此言似乎太過。聊齋志異在吾國劄記小說中，以文法論之，尙不得謂之「全篇不通，」但可譏其取材太濫，見識鄙陋耳。

(2)神怪不經之談，在文學中自有一種位置。其功用在於啓發讀者之理想。如西遊記一書，全屬無中生有，讀之使人忘倦。其妙處在於荒唐而有情思，詼諧而有莊意。其開卷八回記孫行者之歷史，在世界神話小說中實爲不可多得之作。全書皆以詼諧滑稽爲宗旨。其寫猪八戒，何其妙也！又如孫行者爲某國王治病一節，尤詼諧可喜，似未可與封神傳之類相提並論也。

(3)七俠五義在第二流小說中，尙可稱佳作。其書亦似有深意。如宋仁宗在史上爲明主，而此書乃記其貴爲天子而不知其生身之母淪爲乞丐。聖

明天子固如是乎？其書寫人物略有水滸之遺意。其前半之將平，智化，皆能栩栩生動。似未可以『誨盜』一端抹殺其好處也。

（4）錢先生以三國演義與說岳並舉，亦似未盡平允。三國演義在世界『歷史小說』上爲有數的名著。其書謬處在於過推蜀漢君臣而過抑曹孟德。然其書能使今之婦人女子皆痛恨曹孟德，亦可見其魔力之大。且三國一時代之史事最繁複，而此書能從容記之，使婦孺皆曉，亦是一種大才；豈作說岳及薛仁貴狄青諸書者所能及哉？

（5）錢先生謂水滸紅樓夢儒林外史官場現形記孽海花二十年目覩之怪現狀六書爲小說之有價值者，此蓋就內容立論耳。適以爲論文學者固當注重內容，然亦不當忽略其文學的結構。結構不能離內容而存在。然內容得美好的結構乃益可貴。今卽以吳趼人諸小說論之，其恨海九命奇冤皆爲全德的小說。以小說論，似不在二十年怪現狀之下也。適以爲官場現

形記文明小史老殘遊記孽海花二十年怪現狀諸書，皆爲儒林外史之產兒。其體裁皆爲不連屬的種種實事勉强牽合而成。合之可至無窮之長，分之可成無數短篇寫生小說。此類之書，以體裁論之，實不爲全德。若我佛山人經意結構之作如恨海九命奇寃，則與此類大不相同矣。二十年怪現狀在上所舉同類之書中，獨爲最上物。所以者何？此書以『我』爲主人。全書中種種不相關屬之材料，得此一個『我』乃有所附着，有所統系。此其特長之處，非李伯元所及。孽海花一書，適以爲但可居第二流，不當與錢先生所舉他五書同列。此書寫近年史事，何嘗不佳？然布局太牽强，材料太多，但適於劄記之體（如近人春冰室野乘之類）而不得爲佳小說也。其中記彩雲爲某妓後身，生年恰當某妓死時，又頸有紅絲爲前身縊死之証，云云，皆屬迷信無稽之談。錢先生所謂『老新黨頭腦不甚清晰之見解』者是也。適以爲以小說論，孽海花尚遠不如品花寶鑑。品花寶鑑爲乾嘉時

京師之『儒林外史』。其歷史的價值，甚可寶貴。淺人以其記男色之風，遂指爲淫書；不知此書之歷史的價值正在其不知男色爲可鄙薄之事，正如孽海花官場現形記諸書之不知嫖妓納妾爲可鄙薄之事耳。百年後吾國道德進化時，新青年第二百卷第一號中將有人痛罵今日各種社會寫實小說爲無恥誨淫之書者矣。（美國人驟讀此種小說，定必駭怪，同此理也。）故鄙意以爲吾國第一流小說古人惟水滸，西遊，儒林外史，紅樓夢四部，今人惟李伯元吳趼人兩家，其他皆第二流以下耳。質之足下及錢先生以爲何如？

第二流正多佳作。如鏡花緣一書，爲吾國倡女權說者之作，寄意甚遠。其寫林之洋受纏足之苦一節，命意尤顯。以錢先生未及此書，故一及之。

論戲劇一節，適他日更有『戲劇改良私議』一文詳論之。今將應博士考試，不能及之矣。

胡適，民國六年五月十夜。

答錢玄同書

玄同先生：

前奉讀『二十世紀第十七年七月二日』的長書，至今尚未答覆。此中原因，想蒙原諒。先生對於吾前書所作答語，大半不須我重行答覆。僅有數事，略有鄙見，欲就質正：

（4）（數目字指三卷第六號中原書之各條）三國演義一書，極為先生所不喜。然先生於吾原書所云，似有誤會處。吾謂此書『能使今之婦人女子皆痛恨曹孟德，亦可見其魔力之大』。吾並非謂此書於曹孟德劉備諸人褒貶得當。吾但謂以小說的魔力論，此書實具大魔力耳。先生亦言：『說岳既出，不甚有何等之影響。三國演義既出，於是關公，關帝，關夫子，鬧個不休。』此可見說岳之劣而三國演義之優矣。平心而論，三國演義之褒劉而貶曹，不過是承習鑿齒朱熹的議論，替他推波助瀾，並非獨抒己見。況此書於曹孟德，亦非

一味醜詆。如白門樓殺呂布一段，寫曹操人品實高於劉備百倍。此外寫曹操用人之明，御將之能，皆遠過於劉備諸葛亮。無奈中國人早中了朱熹一流人的毒，所以一味痛罵曹操。戲台上所演三國演義的戲，不是逼宮便是戰宛城，凡是曹操的好處，一概不編成戲。此則由于編戲者之不會讀書，而三國演義之罪實不如是之甚也。先生又謂此書『寫劉備成一庸懦無用的人，寫諸葛亮成一陰險詐偽的人。』此則非關作者『文才笨拙，』乃其所處時代之影響也。彼所處之時代，固以庸懦無能為賢，以陰險詐偽為能，故其寫劉備諸葛亮，亦只如此。此如古人以『殺人不眨眼』『喝酒三四十大碗』為英雄，今人如張春帆之徒以能『吊膀子』為風流。故水滸傳之武松，自西人觀之，必詆為無人道；而九尾龜之章秋谷，自吾與先生觀之，必詆為淫人。此與吾前書所言品花寶鑑不知男色為惡事，同一道理。此理於讀書甚有益，故不憚重言之。即如孔子時代，原不以男女相悅為非，故叔梁紇與徵在『野合而生孔子，』（見史記。）時人不以此遂輕孔子。及孔子選詩，其三百篇中，大半皆情詩也。即如關雎一篇，明言男子戀一女子，至於『寤寐思服，』『輾轉反

側，』害起『單思病』來了。孔子不以爲非，却說『關雎樂而不淫，哀而不傷。』又如『陟彼南山，言采其蕨。未見君子，憂心惙惙。亦既見止，亦既覯止，我心則說。』明言女子與男子期會於野。凡此諸詩，所以能保存者，正以春秋時代本不以男女私相戀愛爲惡德耳。後之腐儒，不明時代之不同，風尙之互異，遂想出種種謬說來解詩經。詩之眞價值遂歷二千餘年而不明，則皆諸腐儒之罪也。更舉一例；白香山的琵琶行，本是寫實之詩。後之腐儒不明風俗之變遷，以爲朝廷命官豈可深夜登有夫之婦之舟而張筵奏樂。於是強爲之語，以爲此詩全是寓言。不知唐代人士之自由，固有非後世腐儒所能夢見者矣。先生以爲然否？

（5）先生與獨秀先生所論金瓶梅諸語，我殊不敢贊成。我以爲今日中國人所謂男女情愛，尙全是獸性的肉慾。今日一面正宜力排金瓶梅一類之書，一面積極譯著高尙的『情之作，五十年後，或稍有轉移風氣之希望。此種書即以文學的眼光觀之，亦殊無價值。何則？文學之一要素，在於『美感』。請問先生讀金瓶梅，作何美感？

又先生屢稱蘇曼殊所著小說。吾在上海時，特取而細讀之，實不能知其好處。絳紗記所記，全是獸性的肉慾。其中又硬拉入幾段絕無關係的材料，以湊篇幅，蓋受今日幾塊錢一千字之惡俗之影響者也。焚劍記直是一篇胡說。其書尙不可比聊齋志異之百一，有何價值可言耶？

以上答先生見答之語竟。

先生論吾所作白話詩，以爲『未能脫盡文言窠臼』。此等諍言，最不易得。吾於去年（五年）夏秋初作白話詩之時，實力屏文言，不雜一字。如朋友，他，嘗試篇之類皆是。其後忽變易宗旨，以爲文言中有許多字儘可輸入白話詩中。故今年所作詩詞，往往不避文言。吾曾作『白話解』，釋白話之義，約有三端：

（一）白話的『白』，是戲台上『說白』的白，是俗語『土白』的白。故白話即是俗話。

（二）白話的『白』，是『清白』的白，是『明白』的白。白話但須要『明

白如話』不妨夾幾個文言的字眼；

(三)白話的『白』，是『黑白』的白。白話便是乾乾淨淨沒有堆砌塗飾的話，也不妨夾入幾個明白易曉的文言字眼。

但是先生今年十月三十一日來書所言，也極有道理。先生說：『現在我們着手改革的初期應該盡量用白話去做才是。倘使稍懷顧忌，對於「文」的一部分不能完全捨去，那麼便不免存留舊汚，於進行方面，很有阻礙。』我極以這話為然。所以在北京所做的白話詩，都不用文言了。

先生與劉半農先生都不贊成填詞，却又都贊成填西皮二簧。古來作詞者，僅有幾個人能深知音律。其餘的詞人，都不能歌。其實詞不必可歌。由詩變而為詞，乃是中國韻文史上一大革命。五言七言之詩，不合語言之自然，故變而為詞。詞舊名長短句。其長處正在長短互用，稍近語言之自然耳。即如稼軒詞：

落日樓頭，斷鴻聲裏，江南游子，把吳鈎看了，闌干拍遍，無人會，登臨意。

此決非五言七言之詩所能及也。故詞與詩之別，並不在一可歌而一不可歌，乃在一近言語之自然而一不近言語之自然也。作詞而不能歌之，不足為病。正如唐人絕句大半可歌，然今人不能歌亦不妨作絕句也。

詞之重要，在於其為中國韻文添無數近於言語自然之詩體。此為治文學史者所最不可忽之點。不會填詞者，必以為詞之字字句句皆有定律，其束縛自由必甚。其實大不然。詞之好處，在於調多體多，可以自由選擇。工詞者，相題而擇調，並無不自由也。人或問既欲自由，又何必擇調？吾答之曰，凡可傳之詞調，皆經名家製定，其音節之諧妙，字句之長短，皆有特長之處。吾輩就已成之美調，略施裁剪，便可得絕妙之音節，又何樂而不為乎？（今人作詩往往不講音節。沈尹默先生言，作白話詩尤不可不講音節，其言極是。）

然詞亦有二短：（一）字句終嫌太拘束；（二）只可用以達一層或兩層意思，至多不過能達三層意思。曲之作，所以救此兩弊也。有襯字，則字句不嫌太拘。可成套數，則可以作長篇。故詞之變為曲，猶詩之變為詞，皆所以求近語言之自然也。

最自然者，終莫如長短無定之韻文。元人之小詞，卽是此類。今日作『詩，』（廣義言之）似宜注重此種長短無定之體。然亦不必排斥固有之詩詞曲諸體；要各隨所好，各相題而擇體，可矣。

至於皮簧，則殊無謂。皮簧或十字爲句，或七字爲句，皆不近語言之自然。能手爲之，或亦可展舒自如，不限於七字十字之句，如空城計之城樓一段是也。然不如直作長短句之更爲自由矣。

以上所說，皆拉雜不成統系，倘望有以敎正之。民國六年十一月二十夜，胡適。

附錄一　錢先生原書

二十世紀第十七年七月二日，錢玄同敬白

胡適之先生：玄同年來深慨於吾國文言之不合一，致令青年學子不能以三五年之歲月通順其文理以適於應用，而彼選學妖孽與桐城謬種方欲以不通之典故與肉麻之句調戕賊

吾青年，因之時興改革文學之思；以未獲同志，無從質證。去春讀科學二卷一號，有大著論句讀及文字符號一篇，欽佩無似。嗣又於新青年二卷中讀先生論改良文學諸著，益爲神往。頃聞獨秀先生道及先生不日便將返國，秋後且有來京之說，是此後奉教之日正長。文學革命之盛業得賢者首舉義旗，而陳獨秀劉半農兩先生同時響應，不才如玄同者，亦得出其一知半解，道聽塗說之議論以就正於有道，忻忭之情，莫可名狀。日前由獨秀先生見示五月十日先生致獨秀先生之書，對於新青年三卷一號玄同之通信有所獎飾，有所規正。玄同當時之作此通信，不過偶然想到，瞎寫幾句。先生之獎飾，殊足令我慚愧。至於規正之語，今具答如左，願先生再敎之也！

（1）玄同謂聊齋志異，燕山外史，淞隱漫錄諸書全篇不通者，乃專就其堆砌典故之點言之。先生謂「聊齋志異在吾國劄記小說中但可譏其取材太濫，見識鄙陋。」玄同則以爲就此點觀之，尚不能算一無足取。燕山外史一書，專用惡濫之筆，敍一件肉麻之事，文筆亦極下劣，最不足道。王韜淞隱漫錄，全是套聊齋志異筆法，文筆更爲惡劣，亦可不論。若

聊齋志異，似尚不能盡斥爲『見識鄙陋。』十幾年前，有人說，聊齋志異一書，寓有排滿之意，書中之『狐』係指『胡人』；此說確否，雖未可知，然通觀前後，似非絕無此意。又其對於當時齷齪社會，頗具憤慨之念，於肉食者流，鄙夷訕笑者甚至。故玄同以爲就作意而言，此書尚有可取之處。惟專用典故堆砌成文，專從字面上弄巧，則實欲令人作惡，故斥之爲『全篇不通』耳。（閱微草堂筆記，亦是聊齋志異一類。論文筆，實較聊齋志異爲乾淨；論作者之思想，則紀昀便僻善柔利慾薰心，下於蒲松齡遠甚。然文筆可學而思想不能學，故學閱微草堂筆記之子不語，看了尚不甚難過；而學聊齋志異之淞隱漫錄，則實欲令人肌膚起粟。）玄同之反對用典，與先生最有同情。（先生謂『所主張八事之中，惟「不用典」一條，最受友朋攻擊。』玄同則以爲八事之中，以此及『務去爛調套語』二條爲最有特見。）玄同以爲尚有文才，必會說老實話，做白描體；如無文才，簡直可以不做。（或謂無文才者，雖不必做文學之文，而終不能不做應用之文；然應用之文，務取老嫗都解，尤無可以用典之理。）若堆砌許多典故，等後人來注出處，藉此以炫其他學，這種擺臭架子的文人，眞

要叫人肉麻死了！

(2)先生謂『西遊記一書，全屬無中生有。其妙處，在於荒唐而有情思，詼諧而有莊意。其開卷八回記孫行者之歷史，在世界神話小說中，實爲不可多得之作』又以此書與水滸，儒林外史，紅樓夢三書並列爲第一流小說，此意玄同極以爲然。前次通信與封神傳同列，乃玄同之疏於鑒別也。

(3)七俠五義一書，先生謂其『在第二流小說中，尚可稱佳作』玄同於此書，看得不熟，現在無從作答。惟似乎覺得比施公案，綠牡丹諸書爲佳耳。

(4)三國演義一書，玄同實未知其佳處。謂其有文學上之價值乎？——則思想太迂謬。謂其爲通俗之歷史乎？——則如『諸葛亮氣死周瑜』之類，全篇揑造。且作者寫其書中所崇拜之人，往往費盡氣力，仍無絲毫是處：如寫劉備，成了一個庸懦無用的人；寫諸葛亮，成了一個陰險詐僞的人；寫魯肅，簡直成了一個沒有腦筋的人。故謂其思想既迂謬，文才亦笨拙。至先生所謂『能使今之婦人女子皆痛恨曹孟德，亦可見其魔力之大』玄

同則以為此點正不足取。蓋曹操固然是壞人，然劉備亦何嘗是好人？論學，論才，論識，劉備遠不及曹操；論居心之不良，劉備曹操正是半斤八兩。帝蜀寇魏之論，原極可笑；然習鑿齒朱熹借此以正東晉南宋，正如十年前之革命黨帝朱溫而寇李存勗，褒美韓林兒洪秀全之比，尚算別有苦心。至于元明以後，尙持此等見解，甚且欲作小說以正人心，害得一班愚夫愚婦無端替劉備落了許多眼淚，大罵曹賊該千刀萬剮，而戲臺上做『捉放曹』『華容道』『黃鶴樓』……等戲，必定擠眉弄眼，裝出許多醜態；這眞正可發大笑了！玄同以為論歷史上之價值，說岳尙在三國演義之上：以兩書中之上等人物而論，岳飛固遠非關羽所可及，無論一頗精細，一極粗暴也，即以生平功業而論，岳排異族，關殺同胞，亦豈可同年而語！然說岳既出，不甚有何等之影響；三國演義既出，於是『關公』『關帝』『關老爺』『關夫子』鬧個不休。明清兩代，社會上所崇仰之古人就是孔丘關羽二位。這個孔丘，便是儒林外史上馬二先生對蘧公孫說的那個孔丘；（他說道：「就是夫子在而今，也要念文章，做舉業，斷不講那言寡尤，行寡悔的話。何也？就日日講究言寡尤，行寡悔，那個給你官做？」）這個關羽，

便是常常拿著大刀顯聖的那個關羽；其心傳正宗，便是康有為張勳二人。 而且不但愚夫愚婦信仰『關老爺，』即文人學士亦崇拜『關夫子。』 此等謬見，今後亟應掃蕩無疑。玄同之不以三國演義為佳著者，此也。

（5）先生謂『官場現形記，……二十年目覩之怪現狀諸書，其體裁皆為不連屬的種種實事勉強牽合而成。……此類之書，以體裁論之，實不為全德。』 此說極精。 又謂『吾國第一流小說古人惟水滸，西遊，儒林外史，紅樓夢四部，今人惟李伯元吳趼人兩家。』 斯論尤確不可易。 玄同前以水滸，紅樓夢，儒林外史，官場現形記，孽海花，二十年目覩之怪現狀六書為有價值之小說，此是偶然想到，不曾細細思量；得先生糾正甚感。 惟先生又謂『二十年目覩之怪現狀在諸不全德的小說中獨為最上品；因其書以「我」為主人，全書中種種不相關屬之材料，得此一個「我」，乃有所附著，有所統系，此其特長之處。』 玄同以為若照此說，則老殘遊記中亦以一老殘貫串種種不相關屬之材料，此老殘亦可與『我』同論也。 然此說終是牽強。 記得十年前見新小說中登載二十年目覩之怪現狀，好像是

到『我』之歸娶而止。今書肆所售單行本，則以下又多了若干回，如『樑頂蓋』等事，皆為前此所無，而文筆亦大不如前。此即由『不連屬的種種實事勉強牽合而成，』可多可少，『可至無窮之長』之故。此亦足為不全德的小說不能盡善之證。

又先生謂『以小說論，孽海花尚遠不如品花寶鑑，』此說玄同亦以為然。先生又謂『品花寶鑑之歷史的價值，正在其不知男色為可鄙薄之事，正如孽海花，官場現形記諸書之不知嫖妓納妾為可鄙薄之事。』此說尤有特見。推此論而言之，則知金瓶梅一書，斷不可與一切專談淫猥之書同日而語。此書為一種驕奢淫泆不知禮義廉恥之腐敗社會寫照。觀其書中所敘之人，無論官紳男女，面子上是老爺太太小姐，而一開口，一動作，無一非極下作極無恥之語言之行事，正是今之積蓄不義錢財而專事『打撲克，』『逛窰子，』『討小老婆』者之真相。語其作意，實與紅樓夢相同。（或謂紅樓夢即脫胎此書，蓋信。）徒以描寫淫褻太甚，終不免有『淫書』之目。即我亦未敢直截痛快，逕以此書與紅樓，水滸等齊列。然仔細想來，其實喜描淫褻，為中國古人之一種通病。遠之如左傳，詳述上烝，

下報，旁淫，悖禮逆倫，極人世野蠻之奇觀；而敍陳靈公淫亂之事，君臣相謔之言，尤爲淫褻之尤。（今之主張讀經者，欲令知識甫開之童子將此等文章朝夕諷誦，師長則細細講解。禮教國之教育原來如是！）近之如唐詩，宋詞，說淫話處亦不爲少。至於元明之曲，則有直敍肉慾之事者矣（如西廂之酬簡，牡丹亭之驚夢。即水滸紅樓中，又何嘗無描寫此類語言，特不如金瓶梅之甚耳）。故若拋棄一切世俗見解，專用文學的眼光去觀察，則金瓶梅之位置，固亦在第一流也。（品花寶鑑當在第二流。）惟往昔道德未進化，獸性肉慾猶極强烈之時，文學家不務撰述理想高尙之小說以高尙人類之道德，而益爲之推波助瀾，刻畫描摹，形容盡致，使觀之者什九不理會其作意，用「賦詩斷章」之法專事研求此點，致社會道德未能增進，（但可謂之未增進耳，若謂益不如前，亦非公允之論。）而血氣未定之少年尤受其毒。此則不能不謂爲前世文學家理想之幼稚矣。然社會進化，是有一定的路線，固不可不前進，亦不能跳過許多級數平地升天。故今日以爲今之寫實體小說不作淫褻語爲是，而前之描摹淫褻爲非；然後之視今，亦猶今之視昔。先生所謂「新青年第二百

卷第一號中，將有人痛罵今日各種社會寫實小說爲無恥誨淫之書者』此說最是。故玄同以爲但令吾儕今日則詆金瓶梅品花寶鑑爲淫書，二十一世紀時代之人則詆碎簪記，雙枰記，絳紗記爲淫書，便是在軌道上天天走不錯的路。如是，則無論世界到了三十世紀，四十世紀，……一百世紀，而金瓶梅自是十六世紀中葉有價值之文學，品花寶鑑自是十九世紀初年有價值之文學，碎簪記，雙枰記，絳紗記自是二十世紀初年有價值之文學。正如周秦諸子，希臘諸賢，釋迦牟尼諸人，無論其立說如何如何不合科學，如何如何不合論理學，如何如何悖於進化眞理，而其爲紀元前四世紀至六世紀之哲人之價値，終不貶損絲毫也。

先生以鏡花緣爲第二流之佳作，鄙意亦以爲然。惟作者太喜賣弄聰明，雙聲疊韻，屢屢講述，幾乎是『文字學講義』矣！玄同以爲小說而具講學的性質，實非所宜，（最下乘者，如野叟曝言，閱之，眞欲令人噴飯。）高明以爲然否？

先生『自誓三年之內專作白話詩詞，欲借此實地試驗，以覘白話之是否可爲韻文之利器，』此意甚盛。玄同對於用白話說理抒情，最贊成獨秀先生之說，亦以爲『其是非甚

明，必不容反對者有討論之餘地，必以吾輩所主張者爲絕對之是而不容他人之匡正。」此等論調，雖若過悍，然對於迂謬不化之選學妖孽與桐城謬種，實不能不以如此嚴厲面目加之；因此輩對於文學之見解，正與反對開學堂，反對剪辮子，說「洋鬼子腳直，跌倒爬不起」者其見解相同；知識如此幼稚，尚有何種商量文學之話可說乎！ 惟玄同對於先生之白話詩，竊以爲猶未能脫盡文言窠臼。 如月第一首後二句，是文非話；月第三首及江上一首，完全是文言；又先生近作之白話詞，（采桑子）鄙意亦嫌太文。 且有韻之文，本有可歌與不可歌二種。 尋常所作，自以不可歌者爲多。 既不可歌，則長短任意，仿古創新，均無不可。至於可歌之韻文，則所塡之字，必須恰合音律，方爲合格。 詞之爲物，在宋世本是可歌者，故各有其調名。 後世音律失傳，於是文士按前人所作之字數平仄，一一照塡，而云「調寄某某」。此等塡詞，實與做不可歌之韻文無異；起古之知音者於九原而示之，恐必有不合音節之字之句；就詢塡詞之本人以此調音節如何，亦必茫然無以爲對。 玄同之意，以爲與其寫了「調寄某某」而不知其調，則何如直做不可歌之韻文乎！ 若在今世必欲塡可歌之

詣文。竊謂舊調惟有皮黃，新調惟有風琴耳。劉半農先生謂『當改填皮黃之一節，或數節而標明「調寄西皮某板」或「調寄二黃某劇之某段」』（見新青年三卷三號我之文學改良觀）。玄同以為此說最是。其填風琴之調者，當直云『調寄風琴某曲』。

上來所論，敬乞教正。玄同非敢於尊作故意吹求，因同抱文學革命之志，故不憚逐一商酌。冒昧之愆，尚希諒之！

附錄二 錢先生答書

惠書敬悉。我個人的意見：以為三國演義所以具這樣的大魔力者，並不在乎文筆之優，實緣社會心理迂謬所致。因為社會上有這種「忠孝節義」「正統」「閏統」的謬見，所以這種書才能迎合社會，乘機而入。我因為要祛除國人的迂謬心理，所以排斥三國演義，這正和先生的排斥金瓶梅同一個意思。至於前書論金瓶梅諸語，我亦自知大有流弊，所以後來又寫了一封信給獨秀先生，說「從青年良好讀物上面着想，實在可以說中國小

說沒有一部好的，沒有一部應該讀的」（此信是七月杪間寫的，亦見三卷六號。）這就是我自己取消前說的證據。　且我以為不但金瓶梅流弊甚大，就是紅樓，水滸，亦非青年所宜讀；吾見青年讀了紅樓，水滸，不知其一為實寫腐敗之家庭，一為實寫凶暴之政府，而乃自命為寶玉，武松，因此專務狎邪以為情，專務『拆梢』以為勇者甚多。

我現在要再說幾句話：中國今日以前的小說都該退居到歷史的地位；從今日以後，要講有價值的小說，第一步是譯，第二步是新做。　先生以為然否？

論塡詞一節，先生最後之結論，也是歸到「長短無定之韻文，」是吾二人對於此事，持論全同，可以不必再辯。　惟我之不贊成塡詞，正與先生之主張廢律詩同意，無非因其束縛自由耳。　先生謂「工詞者相題而擇調，並無不自由，」然則工律詩者所作律詩，又何嘗不自然？　不過未「工」之時，做律詩勉强對對子，塡詞硬扣字數，硬塡平仄，實在覺得勞苦而無謂耳。　總而言之，今後當以「白話詩」為正體，（此「白話」是廣義的，凡近乎言語之自然者皆是。此「詩」亦是廣義的，凡韻文皆是。）　其他古體之詩及詞，曲，偶一為之，固無不可，然不可以

爲韻文正宗也。

塡皮黃之說，我不過抄了半農先生的話，老實說，我於此事全然不懂；至於「先帝爺，白帝城，龍歸海禁，」這種句調，也實在覺得可笑。不過中國現在可歌之調，最普通者惟有皮黃，（崑腔雖未盡滅，然工者極少。梆子，則更卑下矣！）故爲是云云也。

錢玄同。

建設的文學革命論

國語的文學——文學的國語

（一）

我的『文學改良芻議』發表以來，已有一年多了。這十幾個月之中，這個問題居然引起了許多狠有價值的討論，居然受了許多狠可使人樂觀的響應。我想我們提倡文學革命的人，固然不能不從破壞一方面下手。但是我們仔細看來，現在的舊派文學實在不值得一駁。什麼桐城派的古文哪，文選派的文學哪，江西派的詩哪，夢窗派的詞哪，聊齋志異派的小說哪，——都沒有破壞的價值。他們所以還能存在國中，正因爲現在還沒有一種眞有價值，眞有生氣，眞可算作文學的新文學起來代他們的位置。有了這種『眞文學』和『活文學』，那些『假文學』和『死文學』，自然會消滅了。所以我望我們提倡文學

革命的人，對於那些腐敗文學，個個都該存一個『彼可取而代也』的心理，個個都該從建設一方面用力，要在三五十年內替中國創造出一派新中國的活文學。

我現在做這篇文章的宗旨，在於貢獻我對於建設新文學的意見。 我且先把我從前所主張破壞的八事引來做參考的資料：

一，不做『言之無物』的文字。

二，不做『無病呻吟』的文字。

三，不用典。

四，不用套語爛調。

五，不重對偶：——文須廢駢，詩須廢律。

六，不做不合文法的文字。

七，不摹倣古人。

八，不避俗話俗字。

這是我的『八不主義，』是單從消極的，破壞的一方面着想的。

自從去年歸國以後，我在各處演說文學革命便把這『八不主義』都改作了肯定的口氣，又總括作四條，如下：

一，要有話說，方纔說話。　這是『不做言之無物的文字』一條的變相。

二，有什麼話，說什麼話；話怎麼說，就怎麼說。　這是（二）（三）（四）（五）（六）諸條的變相。

三，要說我自己的話，別說別人的話。　這是『不摹倣古人』一條的變相。

四，是什麼時代的人，說什麼時代的話。　這是『不避俗話俗字』的變相。

這是一半消極，一半積極的主張。　一筆表過，且說正文。

（二）

我的『建設新文學論』的唯一宗旨只有十個大字：『國語的文學，文學的國語。』

我們所提倡的文學革命，只是要替中國創造一種國語的文學。有了國語的文學，方才可有文學的國語。有了文學的國語，我們的國語才可算得眞正國語。國語沒有文學，便沒有生命，便沒有價值，便不能成立，便不能發達。這是我這一篇文字的大旨。

我曾仔細研究：中國這二千年何以沒有眞有價值眞有生命的「文言的文學？」我自己回答道：「這都因爲這二千年的文人所做的文學都是死的，都是用已經死了的語言文字做的。死文字決不能產出活文學。所以中國這二千年只有些死文學，只有些沒有價值的死文學。」

我們爲什麼愛讀木蘭辭和孔雀東南飛呢？因爲這兩首詩是用白話做的。爲什麼愛讀陶淵明的詩和李後主的詞呢？因爲他們的詩詞是用白話做的。爲什麼愛杜甫的石壕吏兵車行諸詩呢？因爲他們都是用白話做的。爲什麼不愛韓愈的南山呢？因爲他用的是死字死話。……簡單說來，自從三百篇到於今，中國的文學凡是有一些價值有一些兒生命的，都是白話的或是近於白話的。其餘的都是沒有生氣的古董，都是博物院中的陳列品！

再看近世的文學：何以水滸傳，西遊記，儒林外史，紅樓夢，可以稱爲『活文學』呢？因爲他們都是用一種活文字做的。若是施耐菴，邱長春，吳敬梓，曹雪芹，都用了文言做書，他們的小說一定不會有這樣生命，一定不會有這樣價值。

讀者不要誤會；我並不曾說凡是用白話做的書都是有價值有生命的。我說的是：用死了的文言決不能做出有生命有價值的文學來。這一千多年的文學，凡是有眞正文學價值的，沒有一種不帶有白話的性質，沒有一種不靠這個『白話性質』的幫助。換言之：白話能產出有價值的文學，也能產出沒有價值的文學；可以產出儒林外史，也可以產出肉蒲團。但是那已死的文言只能產出沒有價值沒有生命的文學，決不能產出有價值有生命的文學；只能做幾篇『擬韓退之原道』或『擬陸士衡擬古』，決不能做出一部儒林外史。若有人不信這話，可先讀明朝古文大家宋濂的王冕傳，再讀儒林外史第一回的王冕傳，便可知道死文學和活文學的分別了。

爲什麼死文字不能產生活文學呢？這都由於文學的性質。一切語言文字的作用

在於達意表情；達意達得妙，表情表得好，便是文學。那些用死文言的人，有了意思，却須把這意思翻成幾千年前的典故；有了感情，却須把這感情譯爲幾千年前的文言。明明是客子思家，他們須說『王粲登樓，』『仲宣作賦；』明明是送別，他們却須說『陽關三疊，』『一曲渭城；』明明是賀陳寶琛七十歲生日，他們却須說是賀伊尹周公傅說。更可笑的：明明是鄉下老太婆說話，他們却要叫他打起唐宋八家的古文腔兒；明明是極下流的妓女說話，他們却要他打起胡天游洪亮吉的駢文調子！……請問這樣做文章如何能達意表情呢？既不能達意，既不能表情，那裏還有文學呢？即如那儒林外史裏的王冕，是一個有感情，有血氣，能生動，能談笑的活人。這都因爲做書的人能用活言語活文字來描寫他的生活神情。那宋濂集子裏的王冕，便成了一個沒有生氣，不能動人的死人。爲什麼呢？因爲宋濂用了二千年前的死文字來寫二千年後的活人；所以不能不把這個活人變作二千年前的木偶，才可合那古文家法。古文家法是合了，那王冕也眞『作古』了！

因此我說，『死文言決不能產出活文學。』中國若想有活文學，必須用白話，必須用

國語必須做國語的文學。

（三）

上節所說，是從文學一方面着想，若要活文學，必須用國語。如今且說從國語一方面着想，國語的文學有何等重要。

有些人說：『若要用國語做文學，總須先有國語。如今沒有標準的國語，如何能有國語的文學呢？』我說這話似乎有理，其實不然。國語不是單靠幾位言語學的專門家就能造得成的；也不是單靠幾本國語教科書和幾部國語字典就能造成的。若要造國語，先須造國語的文學。有了國語的文學，自然有國語。這話初聽了似乎不通。但是列位仔細想想便可明白了。天下的人誰肯從國語教科書和國語字典裏面學習國語？所以國語教科書和國語字典，雖是很要緊，決不是造國語的利器。眞正有功效有勢力的國語教科書，便是國語的文學；便是國語的小說，詩文，戲本。國語的小說，詩文，戲本通行之日，便是

中國國語成立之時。試問我們今日居然能拿起筆來做幾篇白話文章，居然能寫得出好幾百個白話的字，可以從什麼白話教科書上學來的嗎？可不是從水滸傳，西遊記，紅樓夢，儒林外史，……等書學來的嗎？這些白話文學的勢力，比什麼字典教科書都還大幾百倍。字典說『這』字該讀『魚彥反』，我們偏讀他做『者個』的者字。字典說『麼』字是『細小』，我們偏把他用作『什麼』『那麼』的麼字。字典說『沒』字是『沉也』，『盡也』，我們偏用他做『無有』的無字解。字典說『的』字有許多意義，我們偏把他用來代文言的『之』字，『者』字，『所』字和『徐徐爾，縱縱爾』的『爾』字……總而言之，我們今日所用的『標準白話』，都是這幾部白話的文學定下來的。我們今日要想重新規定一種『標準國語』，還須先造無數國語的水滸傳，西遊記，儒林外史，紅樓夢。

所以我以為我們提倡新文學的人，儘可不必問今日中國有無標準國語。我們儘可努力去做白話的文學。我們可儘量採用水滸，西遊記，儒林外史，紅樓夢的白話；有不合今日的用的，便不用他；有不夠用的，便用今日的白話來補助；有不得不用文言的，便用文言來

補助。這樣做去，決不愁語言文字不夠用，也決不用愁沒有標準白話。中國將來的新文學用的白話，就是將來中國的標準國語。造中國將來白話文學的人，就是製定標準國語的人。

我這種議論幷不是『嚮壁虛造』的。我這幾年來研究歐洲各國國語的歷史，沒有一種國語不是這樣造成的。沒有一種國語是教育部的老爺們造成的。沒有一種是言語學專門家造成的。沒有一種不是文學家造成的。我且舉幾條例爲證：

一，意大利。五百年前，歐洲各國但有方言，沒有『國語』。歐洲最早的國語是意大利文。那時歐洲各國的人多用拉丁文著書通信。到了十四世紀的初年，意大利的大文學家但丁(Dante)極力主張用意大利話來代拉丁文。他說拉丁文是已死了的文字，不如他本國俗話的優美。所以他自己的傑作『喜劇』，全用脫斯堪尼(Tuscany)(意大利北部的一邦。)的俗話。這部『喜劇』，風行一世，人都稱他做『神聖喜劇』。那『神聖喜劇』的白話後來便

成了意大利的標準國語。後來的文學家包卡嘉（Boccacio, 1313—1375）和洛倫查（Lorenzo de Medici）諸人也都用白話作文學。所以不到一百年，意大利的國語便完全成立了。

二，英國。英倫雖只是一個小島國，却有無數方言。現在通行全世界的『英文』在五百年前還只是倫敦附近一帶的方言叫做『中部土話』。當十四世紀時，各處的方言都有些人用來做書。後來到了十四世紀的末年，出了兩位大文學家，一個是趙叟（Chaucer 1340—1400）一個是威克列夫（Wycliff, 1320—1384）趙叟做了許多詩歌散文都用這『中部土話』。威克列夫把耶教的舊約新約也都譯成『中部土話』。有了這兩個人的文學，便把這『中部土話』變成英國的標準國語。後來到了十五世紀，印刷術輸進英國，所印的書多用這『中部土話』，國語的標準更確定了。到十六十七兩世紀，蕭士比亞和『伊里沙白時代』的無數文學大家都用國語創造文學。

從此以後，這一部分的『中部土話，』不但成了英國的標準國語，幾乎竟成了全地球的世界語了！

此外，法國德國及其他各國的國語，大都是這樣發生的，大都是靠着文學的力量才能變成標準的國語的。我也不去一一的細說了。

意大利國語成立的歷史，最可供我們中國人的研究。爲什麼呢？因爲歐洲西部北部的新國，如英吉利，法蘭西，德意志，他們的方言和拉丁文相差太遠了，所以他們漸漸的用國語著作文學，還不算希奇。只有意大利是當年羅馬帝國的京畿近地，在拉丁文的故鄉；各處的方言又和拉丁文最近。在意大利提倡用白話代拉丁文，眞正和在中國提倡用白話代漢文，有同樣的艱難。所以英法德各國語，一經文學發達以後，便不知不覺的成爲國語了。在意大利却不然。當時反對的人狠多，所以那時的新文學家，一方面努力創造國語的文學，一方面還要做文章鼓吹何以當廢古文，何以不可不用白話。有了這種有意的主張，（最有力的是但丁（Dante）和阿兒白狄（Alberti）兩個人。）又有了那些有價值的文學，才

可造出意大利的『文學的國語。』

我常問我自己道：『自從施耐菴以來，很有了些極風行的白話文學，何以中國至今還不曾有一種標準的國語呢？』我想來想去，只有一個答案。這一千年來，中國固然有了一些有價值的白話文學，但是沒有一個人出來明目張胆的主張用白話爲中國的『文學的國語。』有時陸放翁高興了，便做一首白話詩；有時柳耆卿高興了，便做一首白話詞；有時朱晦菴高興了，便寫幾封白話信，做幾條白話扎記；有時施耐菴吳敬梓高興了，便做一兩部白話的小說。這都是不知不覺的自然出產品，並非是有意的主張。因爲沒有『有意的主張，』所以做白話的只管做白話，做古文的只管做古文，做八股的只管做八股。因爲沒有『有意的主張，』所以白話文學從不曾和那些『死文學』爭那『文學正宗』的位置。白話文學不成爲文學正宗，故白話不曾成爲標準國語。

我們今日提倡國語的文學，是有意的主張。要使國語成爲『文學的國語。』有了文學的國語，方有標準的國語。

（四）

上文所說『國語的文學，文學的國語，』乃是我們的根本主張。 如今且說要實行做到這個根本主張，應該怎樣進行。

我以爲創造新文學的進行次序，約有三步：（一）工具，（二）方法，（三）創造。 前兩步是預備，第三步才是實行創造新文學。

（一）工具。 古人說得好：『工欲善其事，必先利其器，』寫字的要筆好，殺豬的要刀快。 我們要創造新文學，也須先預備下創造新文學的『工具』。 我們的工具就是白話。 我們有志造國語文學的人，應該趕緊籌備這個萬不可少的工具。 預備的方法，約有兩種：

（甲）多讀模範的白話文學。 例如水滸傳，西遊記，儒林外史，紅樓夢；宋儒語錄，白話信扎；元人戲曲，明清傳奇的說白。 唐宋的白話詩詞，也該選讀。

（乙）用白話作各種文學　我們有志造新文學的人，都該發誓不用文言作文：無論通信，做詩，譯書，做筆記，做報館文章，編學堂講義，替死人作墓誌，替活人上條陳，……都該用白話來做。我們從小到如今，都是用文言作文，養成了一種文言的習慣，所以雖是活人，只會作死人的文字。若不下一些狠勁，若不用點苦工夫，決不能使用白話圓轉如意。若單在新青年裏面做白話文字，此外還依舊做文言的文字，那眞是『一日暴之，十日寒之』的政策，決不能磨練成白話的文學家。

不但我們提倡白話文學的人應該如此做去。就是那些反對白話文學的人，我也奉勸他們用白話來做文字。爲什麼呢？因爲他們若不能做白話文字，便不配反對白話文學。譬如那些不認得中國字的中國人，若主張廢漢文，我一定罵他們不配開口。若是我的朋友錢玄同要主張廢漢文，我決不敢說他不配開口了。那些不會做白話文字的人來反對白話文學，便和那些不懂漢文的人要廢漢文，是一樣的荒謬。所以我勸他們多做些

白話文字，多做些白話詩歌，試試白話是否有文學的價值。　如果試了幾年，還覺得白話不如文言，那時再來攻擊我們，也還不遲。

還有一層，有些人說『做白話很不容易，不如做文言的省力。』　這是因為中毒太深之過。　受病深了，更宜趕緊醫治。　否則眞不可救了。　其實做白話並不難。　我有一個姪兒，今年才十五歲，一向在徽州不曾出過門，今年他用白話寫信來，居然寫得極好。　我們徽州話和官話差得很遠，我的姪兒不過看了一些白話小說，便會做白話文字了。　這可見做白話並不是難事，不過人性懶惰的居多數，捨不得拋『高文典冊』的死文字罷了。

（二）方法。　我以為中國近來文學所以這樣腐敗，大半雖由於沒有適用的『工具』，但是單有『工具』，沒有方法，也還不能造新文學。　做木匠的人，單有鋸鑿鑽鉋，沒有規矩師法，決不能造成木器。　文學也是如此。　若單靠白話便可造新文學，難道把鄭孝胥陳三立的詩翻成了白話，就可算得新文學了嗎？　難道那些用白話做的新華春夢記，九尾龜，也

可算作新文學嗎？ 我以爲現在國內新起的一班『文人，』受病最深的所在，只在沒有高明的文學方法。 我且舉小說一門爲例。 現在的小說，（單指中國人自己著的。）看來看去，只有兩派。 一派最下流的是那些學聊齋志異的劄記小說。 篇篇都是『某生，某處人，生有異稟，下筆千言，……一日於某地遇一女郎，……好事多磨，……遂爲情死；』或是『某地某生，遊某地，眷某妓，情好綦篤，遂訂白頭之約，……而大婦妬甚，不能相容，女抑鬱以死，……生撫尸一慟幾絕；』……此類文字，只可抹桌子，固不值一駁。 還有那第二派是那些學儒林外史或是學官場現形記的白話小說。 上等的如廣陵潮，下等的如九尾龜。 這一派小說，只學了儒林外史的壞處，卻不曾學得他的好處。 儒林外史的壞處在於體裁結構太不緊嚴，全篇是雜湊起來的。 例如婁府一羣人自成一段，杜府兩公子自成一段；馬二先生又成一段；虞博士又成一段；蕭雲仙，郭孝子，又各自成一段。 分出來，可成無數劄記小說；接下去，可長至無窮無極。 官場現形記便是這樣。 如今的章回小說大都犯這個沒有結構，沒有布局的懶病。 卻不知道儒林外史所以能有文學價值者，全靠一副寫人物的畫工本領。

我十年不曾讀這書了，但是我閉了眼睛，還覺得書中的人物，如嚴貢生，如馬二先生，如杜少卿，如權勿用，……個個都是活的人物。　正如讀水滸的人，過了二三十年，還不會忘記魯智深，李逵，武松，石秀，……一班人。　請問列位讀過廣陵潮和九尾龜的人，過了兩三個月，心目中除了一個『文武全才』的章秋谷之外，還記得幾個活靈活現的書中人物？——所以我說，現在的『新小說』全是不懂得文學方法的：既不知布局，又不知結構，又不知描寫人物，只做成了許多又長又臭的文字；只配與報紙的第二張充篇幅，卻不配在新文學上佔一個位置。——小說在中國近年，比較的說來，要算文學中最發達的一門了。　小說尚且如此，別種文學，如詩歌戲曲，更不用說了。

如今且說什麼叫做『文學的方法』呢？　這個問題不容易回答，況且又不是這篇文章的本題，我且約略說幾句。

大凡文學的方法可分三類：

(1)集收材料的方法　中國的『文學，』大病在於缺少材料。　那些古文家，除了墓

誌，壽序，家傳之外，幾乎沒有一毫材料。因此，他們不得不做那些極無聊的『漢高帝斬丁公論』，『漢文帝唐太宗優劣論』。至於近人的詩詞，更沒有什麼材料可說了。近人的小說材料，只有三種：一種是官場，一種是妓女，一種是不官而官，非妓而妓的中等社會，（留學生，女學生之可作小說材料者，亦附此類。）除此以外，別無材料。最下流的，竟至登告白徵求這種材料。做小說竟須登告白徵求材料，便是宣告文學家破產的鐵證。我以為將來的文學家收集材料的方法，約如下：

（甲）推廣材料的區域　官場妓院與齷齪社會三個區域，決不夠採用。即如今日的貧民社會，如工廠之男女工人，人力車夫，內地農家，各處大負販及小店鋪，一切痛苦情形，都不曾在文學上佔一位置。並且今日新舊文明相接觸，一切家庭慘變，婚姻苦痛，女子之位置，教育之不適宜，……種種問題，都可供文學的材料。

（乙）注重實地的觀察和個人的經驗　現今文人的材料大都是關了門虛

造出來的，或是間接又間接的得來的，因此我們讀這種小說，總覺得浮泛敷衍，不痛不癢的，沒有一毫精采。 眞正文學家的材料大概都有『實地的觀察和個人自己的經驗』做個根底。 不能作實地的觀察，便不能做文學家；全沒有個人的經驗，也不能做文學家。

(丙)要用周密的理想作觀察經驗的補助。 實地的觀察和個人的經驗，固是極重要，但是也不能全靠這兩件。 例如施耐菴若單靠觀察和經驗，決不能做出一部水滸傳。 個人所經驗的，所觀察的，究竟有限。 所以必須有活潑精細的理想(Imagination)，把觀察經驗的材料，一一的體會出來，一一的整理如式，一一的組織完全：從已知的推想到未知的，從經驗過的推想到不曾經驗過的，從可觀察的推想到不可觀察的。 這才是文學家的本領。

(2)結構的方法。 有了材料，第二步須要講究結構。 結構是個總名詞，內中所包甚廣，簡單說來，可分剪裁和布局兩步：

（甲）剪裁。有了材料，先要剪裁。譬如做衣服，先要看那塊料可做袍子，那塊料可做背心。估計定了，方可下剪。文學家的材料也要如此辦理。先須看這些材料該用做小詩呢？還是做長歌呢？該用做章回小說呢？還是做短篇小說呢？該用做小說呢？還是做戲本呢？籌畫定了，方才可以剪下那些可用的材料，去掉那些不中用的材料；方才可以決定做什麼體裁的文字。

（乙）布局。體裁定了，再可講布局。有剪裁，方可決定『做什麼；』有布局，方可決定『怎樣做。』材料剪定了，須要籌算怎樣做去始能把這材料用得最得當又最有效力。例如唐朝天寶時代的兵禍，百姓的痛苦，都是材料。這些材料，到了杜甫的手裏，便成了詩料。如今且舉他的石壕吏一篇，作布局的例。這首詩只寫一個過路的客人一晚上在一個人家內偷聽得的事情；只用一百二十個字，卻不但把那一家祖孫三代的歷史都寫出來，並且把那時代兵禍之慘，壯丁死亡之多，差役之橫行，小民之苦痛，都寫得逼真活現，使人讀了生無限

的感慨。這是上品的布局工夫。又如古詩『上山採蘼蕪，下山逢故夫』一篇，寫一家夫婦的慘劇，却不從『某人娶妻甚賢，後別有所歡，遂出妻再娶』說起，只挑出那前妻山上下來遇着故夫的時候下筆，却也能把那一家的家庭情形寫得充分滿意。這也是上品的布局工夫。——近來的文人全不講求布局：只顧湊足多少字可賣幾塊錢；全不問材料用的得當不得當，動人不動人。他們今日做上回的文章，還不知道下一回的材料在何處！這樣的文人怎樣造得出有價值的新文學呢！

（3）**描寫的方法**　局已布定了，方才可講描寫的方法。描寫的方法，千頭萬緒，大要不出四條：

（一）寫人。

（二）寫境。

（三）寫事。

(四)寫情。

寫人要舉動，口氣，身分，才性，……都要有個性的區別：件件都是林黛玉，決不是薛寶釵；件件都是武松，決不是李逵。　寫境要一喧，一靜，一石，一山，一雲，一鳥，……也都要有個性的區別：老殘遊記的大明湖，決不是西湖，也決不是洞庭湖；紅樓夢裏的家庭，決不是金瓶梅裏的家庭。　寫事要線索分明，頭緒清楚，近情近理，亦正亦奇。　寫情要眞，要精，要細膩婉轉，要淋漓盡致。——有時須用境寫人，用情寫人，用事寫人；有時須用人寫境，用事寫境，用情寫境；……這裏面的千變萬化，一言難盡。

如今且回到本文。　我上文說的：創造新文學的第一步是工具，第二步是方法。　方法的大致，我剛才說了。　如今且問，怎樣預備方才可得着一些高明的文學方法？　我仔細想來，只有一條法子：就是趕緊多多的翻譯西洋的文學名著做我們的模範。　我這個主張，有兩層理由：

第一，中國文學的方法實在不完備，不夠作我們的模範。卽以體裁而論，散文只有短篇，沒有布置周密，論理精嚴，首尾不懈的長篇；韻文只有抒情詩，絕少紀事詩，長篇詩更不曾有過；戲本更在幼稚時代，但略能紀事掉文，全不懂結構；小說好的，只不過三四部，這三四部之中，還有許多瑕病；至於最精采的『短篇小說』『獨幕戲』，更沒有了。若從材料一方面看來，中國文學更沒有做模範的價值。才子佳人，封王掛帥的小說；風花雪月，塗脂抹粉的詩；不能說理，不能言情的『古文』；學這個，學那個的一切文學；這些文字，簡直無一毫材料可說。至於布局一方面，除了幾首實在好的詩之外，幾乎沒有一篇東西當得『布局』兩個字！——所以我說，從文學方法一方面看去，中國的文學實在不夠給我們作模範。

第二，西洋的文學方法，比我們的文學實在完備得多，高明得多，不可不取例。卽以散文而論，我們的古文家至多比得上英國的倍根(Bacon)和法國的孟太恩(Montaigne)，至於像柏拉圖(Plato)的『主客體』，赫胥黎(Huxley)等的科學文字，包士威爾(Boswell)和莫烈(Morley)等的長篇傳記，彌兒(Mill)弗林克令(Franklin)吉朋(Gibbon)等的

『自傳，』太恩（Taine）和白克兒（Buckle）等的史論；……都是中國從不曾夢見過的體裁。更以戲劇而論，二千五百年前的希臘戲曲，一切結構的工夫，描寫的工夫，高出元曲何止十倍。近代的蕭士比亞（Shakespeare）和莫逆爾（Molière）更不用說了，最近六十年來，歐洲的散文戲本，千變萬化，遠勝古代，體裁也更發達了，最重要的，如『問題戲，』專研究社會的種種重要問題；『象徵戲，』（Symbolic Drama）專以美術的手段作的『意在言外』的戲本；『心理戲，』專描寫種種複雜的心境，作極精密的解剖；『諷刺戲，』用嬉笑怒駡的文章，達憤世救世的苦心：——我寫到這裏，忽然想起今天梅蘭芳正在唱新編的天女散花，上海的人還正在等着看新排的多爾滾呢！我也不往下數了。——更以小說而論，那材料之精確，體裁之完備，命意之高超，描寫之工切，心理解剖之細密，社會問題討論之透切，……眞是美不勝收。至於近百年新創的『短篇小說，』眞如芥子裏面藏着大千世界；眞如百鍊的精金，曲折委婉，無所不可；眞可說是開千古未有的創局，掘百世不竭的寶藏。——以上所說，大旨只在約略表示西洋文學方法的完備，因爲西洋文學眞有許多可給我們作模

範的好處，所以我說：我們如果眞要研究文學的方法，不可不趕緊繙譯西洋的文學名著，做我們的模範。

現在中國所譯的西洋文學書，大概都不得其法，所以收效甚少。我且擬幾條繙譯西洋文學名著的辦法如下：

（1）只譯名家著作，不譯第二流以下的著作。我以爲國內眞懂得西洋文學的學者應該開一會議，公共選定若干種不可不譯的第一流文學名著：約數如一百種長篇小說，五百篇短篇小說，三百種戲劇，五十家散文，爲第一部『西洋文學叢書』，期五年譯完，再選第二部。譯成之稿，由這幾位學者審查，并一一爲作長序及著者略傳，然後付印；其第二流以下，如哈葛得之流，一概不選。詩歌一類，不易繙譯，只可從緩。

（2）全用白話韻文之戲曲，也都譯爲白話散文。用古文譯書，必失原文的好處。如林琴南的『其女珠，其母下之，』早成笑柄，且不必論。前天看見一

部偵探小說圓室案中，寫一位偵探『勃然大怒，拂袖而起』。不知道這位偵探穿的是不是康橋大學的廣袖制服！——這樣譯書，不如不譯。又如林琴南把蕭士比亞的戲曲，譯成了記敍體的古文！這眞是蕭士比亞的大罪人，罪在圓室案譯者之上！

（三）創造　上面所說工具與方法兩項，都只是創造新文學的預備。工具用得純熟自然了，方法也懂了，方才可以創造中國的新文學。至於創造新文學是怎樣一回事，我可不配開口了。我以為現在的中國，還沒有做到實行預備創造新文學的地步，儘可不必空談創造的方法和創造的手段，我們現在且先去努力做那第一第二兩步預備的工夫罷！

民國七年四月。

論文學改革的進行程序

一　原書

適之先生：

今天得着先生的信，說不盡我心中的快樂。先生所提倡的白話文字，我是很贊成。但是我的生性，有了半些兒見解，就要想「見諸於行事。」者番對於白話文字，也懷着這個意思。以爲此種文字，經着先生和獨秀，玄同，半農，許多先生竭力提倡，國中稍有世界觀念的人，大約有一大半贊成了。那麽，如今就要想實行改革的法子了。

講起改革的程序，自然要從小學校裏做起。要想從小學校做起，不可不先明白小學

我前番曾經與友人談及『現今小學校重視文學，看輕科學』的弊病，他回信來說『小學校裏說不到科學，更說不到文學，現今各校所取的教材，是很合兒童心理的。』我聽了他的話，有些不合意，所以再寫給他一信，告訴他現今小學校裏的現狀。信中的話，大約說：

「足下言小學校教育，說不到科學，今所授者，生活上之常識耳，升學之預備耳。斯言是也。夫既已認為生活上之常識，則認眞切實以授之者，理也。既已認爲升學之預備，則擇尤選精立其上進之基礎者，亦理也。然而試一察乎今之實際則何如？教者之所教，兒童之所學，除國文算術以外，舉皆不足以動其心。（指高小言。）更精密考查之，則算術尚在輕視之列，其所嘵嘵焉經日喋喋於兒童之前者，僅一國文耳。而兒童之所疲精勞神竭力以赴之者，亦一國文耳。足下疑我言乎？則請就現今主持小學教育者而詢之，其答辭之不若此者，什二三耳。夫以人生常識上進基礎之學科，而其現象若斯，足下對之，其感

想若何？

「足下又言：小學教育，說不到文學，今所授者，一皆以應用文爲主。斯言是也。文學兩字，是否成立，我學淺，不敢以語此。（他信中說文學是術，不能與科學對舉。）今所欲詢者，如史記「澠池之會，」漢書「昆陽之戰，」柳宗元之「黔之驢，」「永氏鼠，」蘇東坡之「留侯論，」「賈誼論，」尤侗之「乞者說，」劉基之「賣柑者言」等篇，果屬於應用文乎？抑屬於文學乎？如以爲屬於應用文也，則我無間然。如以爲非也，則今之小學其取此以爲教材者，十有七八也。

「足下又言：以現今小學校之國文成績而言，何足以當文學兩字。斯言誠不虛。然我嘗調查現今小學校之作文題矣。「華盛頓論，」「王安石論，」「愛菊說，」「愛竹說，」「郭子儀單騎赴會論，」「岳武穆奉詔班師論，」以及各種策論，及古奧之說明文等，竟數見不鮮。夫論兒童之成績，固不足以當

文學兩字，論此種文題，亦足以當應用文乎？ 又觀敎者之所訂正者，則「今日朝晨」必改爲「今晨」；「我能明白他的道理了，」必改作「我知之矣。」夫文字者，言語思想之代表也。 兒童既已据其思想，而以明白顯暢之文字表之，又何必節之約之求合諸古以爲貴耶？ 是故足下所言者，就理論上以推測之也。 我之所舉，就事實上以立論也。 理論固足貴，奈事實上不如是乎？ 總之，現今我國之小學敎育，表面上雖云普及實用，其內容仍不免帶此科舉時代意味，雖非養成一般咕嗶咿唔之士，實不能立其科學知識之基礎，以提倡有裨實用之學，此我所敢斷言者。 而推究其源，則皆由吾國文字艱深，及敎師好古之病，以育成之也。』

以上所說的話沒有一句不是眞的。 不要說別個，就是我自己所敎的，也是如此。 那麼，照着方才所說的『既知即行』這句話，豈不是『自相矛盾』麼？ 却又不然。 高等小學的畢業生，雖有一半要去謀生了，但是其他一半，是要升入中學的。 現今中學裏的國文

先生，大半是那前清的老秀才老翰林，吃過『十年窗下』的苦味，所以一言一動，多含着八九分酸氣。就因爲他自己日日浸在酸氣裏，所以他要求的自然是要有酸氣的學生，這也是『同聲相應，同類相求』的老例。他所求的既然是要有酸氣的，而我所造成的却是沒有酸氣的，那就不能合他的意思了，那就不能蒙他的賞識了。如此，豈不是我誤了一般『殷殷向學』的學子麼？

照這說法，那白話文字實行的障礙，就要算中等學校麼？這又不然：中等學校的學生，有一半要升入中等學校以上的學校，中等以上的學校他的『入學試驗』也是和中等學校的『入學試驗』相同。那麼，要想升學，就要準備着酸氣；要準備酸氣，不得不於招收學生時預先設法了。這也是一定的法則，所謂『斧頭敲鑿子，鑿子敲木頭，』無可設法的。

照此看來，論那改革的起點，在理論上，自然是要從小學裏做起。但是從實際上着想又要從國中最高級的學校裏開始改革。先生以爲這個話說得對麼？

我國最高級的學校，就要算先生所擔任講授的北京大學了。所以我的意見，以爲改

革的起點，當在大學。大學裏招考的時候，倘然說一律要做白話文字，（或者先從理工兩科改起，文科暫緩）那麼，中等學校裏自然要注重白話文字了。小學校裏又因爲中等學校有革新的動機，也就可以放胆進行了。那豈不是如『順風行舟』很便利的法子麼？

有人說：『從小學校裏先改革，也可以行的。若說有中等學校來阻梗，便可採用那「全國一致」的舉動，使那中等學校裏招考的時候，除了會做白話文字的人外，沒有一個會發酸了，到那時，中等學校裏的校長教員也就無法可想了。』這種說話，粗看看似乎很有理，但是我們從實際上着想，全國小學校能結合成功這種團體麼？現今小學校裏的教員校長，雖然有許多是新學界人物，但是前清的老八股先生也不少。就拿新人物而論，因爲他從前所受教育，是受老秀才老翰林陶冶成功的，對於舊文字，根深蒂固，牢不可拔，所以他的思想也是和老八股先生一個樣兒。現在要同那種先生去辦改革文字這件事，那可辦得到麼？所以我說，要想實行新文學，必定要從大學做起。

但是我想要從大學做起，也是很難，因爲大學裏的先生，他所下的酸工夫，更加比中學

校的先生高幾倍。若是同他講講『韓柳歐蘇，』是很高興的。若是要同他講改革文字，那就未免要挨他一番辱罵了。（中略）從此看來，這件事體要實行起來，豈不是也有許多阻力麼？

先生對於實行改革的方法，曾經研究過麼？對於我所說的話，也贊成麼？請先生同獨秀，玄同，半農，諸位先生討論討論，並且告訴我一個研究結果。新青年雜誌中的論文，我以爲以後當注重在研究實行改革的法子一方面，庶幾能合着衆人的心思，去研究這一件大事。

近日校中放春假，所以有許多閒時來同先生作長談；以後若上了課，那就不大便利了。但是我預計每一個月中間，必定有一回報告的。

先生前在新青年中所發表的「劄記」及歸國雜感這一類文字，最能感動他人。我想先生住在美國很長久，所見所聞，必定不止這一些，何不多發表些呢？

盛兆熊上。四月四日。

二　答書

愛初先生：

來信論文學改革實行的程序，極中肯要。先生以爲實行的次序應該從最高級的學校裏開始改革。實際上看來，這話雖然有理，却也有許多困難。第一，我們現在沒有那麼大的權力可以把大學入學的國文試驗都定爲白話。第二，就是我們有這種權力，依我個人想來，也不該用這種專制的手段來實行文學改良。第三，學生學了國文，並不是單爲預備大學的入學試驗的。他的國文，須用來寫家信，上條陳，看報，做報館裏的「徵文」……等等。他出學校之後，若去謀事，無論入那一途，都用不着白話。現今大總統和國務總理的通電都是用駢體文做的；就是豆腐店裏寫一封拜年信，也必須用「桃符獻瑞，梅萼呈祥，遙知福履綏和，定卜籌祺迪吉」……等等刻板文字。我們若教學生「一律做白話文字」，他們畢業之後，不但不配當「府院」的秘書，還不配當豆腐店的掌櫃呢！

所以我的私意，改革大學這件事，不是立刻就可做到的，也決不是幾個人用强硬手段所能規定的。我的意思，以爲進行的次序，在於極力提倡白話文學。要先造成一些有價値的國語文學，養成一種信仰新文學的國民心理，然後可望改革的普及。（請參看我的「建設的文學革命論」。）

若必須從學校教育一方面着想，似乎還該從低級學校做起。進行的方法，在一律用國語編纂中小學校的教科書。現在所謂『國文』定爲『古文，』須在高等小學第三年以上始開始教授。『古文』的位置，與『第一種外國語』同等。教授『古文，』也用國語講解；一切『模範文』及『典文』的教授法，全用國語編纂。

編纂國語教科書，並不是把現有的教科書翻成國語就可完事的。第一件要事，在於選用教科的材料。現有的材料，如先生信中所舉的『留侯論，』『賈誼論，』『昆陽之戰』……之類，是決不可用的。我的意思，以爲小學教材，應該多取小說中的材料。讀一千篇古文，不如看一部三國志演義。這是我們自己身受的經驗。只可惜現在好小說太少了，

不夠教材的選擇。可見我上文所說先提倡白話文學，究竟是根本的進行方法。沒有新文學，連教科書都不容易編纂！

現在新文學旣不曾發達，國語教科書又不曾成立，救急的方法只有鼓勵中小學校的學生看小說。小說之中，白話的固好，文言的也可勉强充數，總比讀古文辭類纂更有功效了。

七年四月十日，胡適。

答汪懋祖

薌潭學兄：

來書說，『兩黨討論是非，各有其所持之理由。不務以眞理爭勝，而徒相目以妖，則是滔滔者妖滿國中也。』又說本報『如村嫗潑駡，似不容人以討論者，其何以折服人心？』此種諍言，具見足下之愛本報，故肯進此忠告。從前我在美國時，也曾寫信與獨秀先生，提及此理。那時獨秀先生答書說文學革命一事，是『天經地義，』不容更有異議。我如今想來，這話似乎太偏執了。我主張歡迎反對的言論，並非我不信文學革命是『天經地義。』我若不信這是『天經地義，』我也不來提倡了。但是人類的見解有個先後遲早的區別。我們深信這是『天經地義』了，旁人還不信這是『天經地義。』我們有我們的『天經地義，』他們有他們的『天經地義。』輿論家的手段，全在用明白的文學，充足

的理由，誠懇的精神，要使那些反對我們的人不能不取消他們的『天經地義』來信仰我們的『天經地義』。所以本報將來的政策，主張儘管趨於極端，議論定須平心靜氣。一切有理由的反對，本報一定歡迎，決不致『不容人以討論』。

但是來書有幾句話，我們不能不辯。來書云，『又如某君，既痛惡儀徵某氏所爲文矣，乃獨勦襲其對於江淹恨賦「孤臣危涕，孼子墜心」及杜甫「紅豆鸚鵡，碧梧鳳凰」一聯之評語，以爲己所發明。』這話未免有點寃枉某君了。某君並不曾說這兩種評語是『己所發明，』他不過隨意舉兩條例能了。我平常也罵『香稻鸚鵡，碧梧鳳凰』兩句；但我實在不曾知道儀徵某氏也有這種評語。

來書又說本報『雅俗參半，而北語吳音，（如「像煞有介事」）格磔其間。』此是『過渡時代』不能免的現象。現在做文章沒有標準的國語，但有能達意的詞句，都可選用。如『像煞有介事』的意思，除了吳語，別無他種說法。正如『袈裟』『剎那』『辟克匿克，』等外國名詞，沒有別種說法，也不妨選用，何況本國的方言呢？

胡適白。七，七，一五。

答朱經農

一 原書

適之足下：

新靑年第四卷第四號已收到。建設的文學革命論所主張甚是；比之從前的「八不主義」及文規四條，更周密，更完備了。周作人君所譯之皇帝之公園，弟極喜歡。何不寄一本到滿宮裏給滿洲皇族讀讀？老洛伯詩平平而已。譯詩本不容易。弟既不能自譯，就不敢妄評他人譯作，內容姑置不論罷。報中通信一門所論，大半是「中國今後之文字問題」。弟非文學專家，又於白話文章缺少實驗，本不應插口亂說；只因這塊「文字革命」的招牌底下，所賣的貨色種類不一，所以我們作一「顧客」的也當選擇選擇那樣是可

用的，那樣是不可用的。今請分述於下：

現在講文字革命的大約可分四種（第一種）是「改良文言，」並不「廢止文言；」（第二種）「廢止文言，」而「改良白話；」（第三種）「保存白話，」而以羅馬文拚音代漢字；（第四種）是把「文言」「白話」一概廢了，採用羅馬文字作為國語。（這是鍾文鰲先生的主張。）

這第四種弟是極端反對，因為羅馬文字並不比漢文簡易，幷不比漢文好。凡羅馬文字達得出的意思，漢文都達得出來。「舍己之田以耘人之田，」似可不必。拉丁文是「死文字，」不用說了。請看法文一個「有」字便有六十種變化，（比孫行者七十二變少不多了。）「命令格」等等尚不在內。同一形容詞，有的放在名詞前面，有的又在後面，忽陰忽陽，一弄就錯。一枝鉛筆為什麼要屬陽類？一枝水筆為什麼要屬陰類？全無道理可說。西班牙文之繁複艱難，亦復類此。弟試了一試，眞是「望洋興嘆；」上學期攷試一過，就把法文教科書高高的放在書架頂上，不敢再問，連 Ph. D. 的夢想也隨之消滅。意大

利文我沒有見過，不敢亂說；只是同為拉丁文支派，想必也差不多的。就是英文，我也算讀了好幾年，動起筆來仍是不大自然，並不是我一人如此。雖說各人天分有高低，恐怕眞正寫得好的也不甚多。試問今日如果把漢文廢了，要通國的人民都把娘肚子裏帶來的聲調腔口全然拋却，去學那ＡＢＣＤ，可以做得到嗎？即就歐洲而論，英法德意西葡丹荷，各有方言，各有文字，彼此不能強同，至今無法統一。德國人尙不能採用法文，英國人尙不能採用俄語，何以中國人却要廢了漢文，去學羅馬文字呢？此外可討論的地方尙多，想兄等皆極明白，不用我費話，且把這第四種放開一邊，再來說第三種。

廢去漢字，採用羅馬拼法，一切白話皆以羅馬字書之，也是做不到的。請教「詩，」「絲，」「思，」「私，」「司，」「師，」這幾個字，用羅馬字寫起來有何分別？如果另造新名代替同音之字，其弊亦與第四拼字主張相等，因為不自然，不易記，並且同音之字太多，造新名亦不容易。據我的意思，還是學日本人的辦法，把拼音寫在字旁邊，以作讀音標準，似乎容易些。

至於第一，第二兩種，應當相提并論。不講文字革命則已；若講文字革命，必於二者擇一。二者不同之點，就是文言存廢問題。有人說，文言是千百年前古人所作，而今已成爲「死文字；」白話是現在活人用品，所以寫出活潑潑的生氣滿紙。文言既係「死」的，就應當廢。弟以爲文字的死活，不是如此分法。古人所作的文言，也有「長生不死」的；而用「白話做的書，未必皆有價值有生命，」足下已經說過，不用我重加引申了。平心而論，曹雪芹的紅樓夢，施耐庵的水滸，固是「活文學；」左丘明的春秋傳，司馬遷的史記，未必就「死」了。我讀項羽本紀中的樊噲，何嘗不與水滸中的武松魯智深李逵一樣有精神呢？（其餘寫漢高祖，寫荊軻，豫讓聶政等，亦皆活靈活現。）就是足下所譯的老洛伯詩，「羊兒在欄，牛兒在家，靜悄悄的黑夜，」比起詩經裏的「雞棲於塒，日之夕矣，羊牛下來」等，其趣味也差不多。所以我說文言有死有活，不宜全行抹殺。我的意思，並不是反對以白話作文，不過「文學的國語，」對於「文言，」「白話，」應該并採兼收而不偏廢。其重要之點，即「文學的國語」并非「白話，」亦非「文言，」須吸收文字之精華，棄卻白話的糟粕，另成

一種「雅俗共賞」的「活文學」。（第一）是要把作者的意思完完全全的描寫出來；（第二）要使讀文字的人能把作者的意思容容易易透透徹徹的領會過去；（第三）是把當時的情景，（述事）或正確的理由，（論理）活靈活現實實在在的放在讀者的面前。（這三層或者有些重復。信筆寫去，不及修飾，望會其意，而棄其文。）有些地方用文言便當就用文言，有些地方用白話痛快就用白話。我見新青年所載陳獨秀，錢玄同，諸君的大作，也是半文半俗，「文言」「白話」夾雜並用；而足下所引木蘭辭兵車行，陶淵明的詩，李後主的詞，也是如此，並非完全白話。我所以大胆說一句「主張專用文言而排斥白話，或主張專用白話而棄絕文言，都是一偏之見。」兇我知道足下聽了很不高興，但是我心裏如此想，嘴裏就不能不如此說。我不會說假話以取悅於老哥，尚望原諒原諒。

我現在有的地方非常頑固。看見有幾位先生要把法文或其他羅馬文字代漢文，心裏萬分難過，故又在足下面前多嘴。我知足下必說，「你自己法文不好，就反對法文，和那些不懂漢文的人要廢漢文一樣荒謬。」這句話是不合名學的。古人說，「君子不以人

發言；又說，「智者千慮，必有一失。」若說錢玄同的主張必然不錯，就犯了 Argumentum ad hominem 的語病；若說老朱的話一定不對，就犯了 Ignoratio elenchi 的語病了。我正在這裏反對用外國語代漢文，自己忽然寫了兩個外國字進去，足下必然笑我。須知廢止漢文，與引用外國術語是兩件事體。英文裏面可引用日本語 "Kimono"（着物），因爲「着物」非英美所固有；漢文裏頭也未嘗不可引用一二「名學術語」，因爲「國語」尙未完全造成，譯語尙無一定標準，恐所譯不達原意，故存其眞耳。

今天我沒有功夫多寫信了。還有一句簡單的話，就是「白話詩」應該立幾條規則。我們學過 Rhetoric，都知道「詩」與「文」之別，用不着我詳加說明。總之，足下的「白話詩」是狠好的，念起來有音有韻，也有神味，也有新意思，我決不敢妄加反對。不過新青年中所登他人的「白話詩」，就有些看不下去了。須知足下未發明「白話詩」以前，曾學杜詩，（在上海做「落日下山無」的時代。）後來又得力於蘇東坡陸放翁諸人的詩集，並且宋詞元曲融會貫通，又讀了許多西人的詩歌；現在自成一派；好像小叫天唱戲隨意變更

舊調，總是不脫板眼的。別人學他，每每弄得不堪入耳。所以我說，要想「白話詩」發達，規律是不可不有的。此不特漢文爲然，西文何嘗不是一樣？如果詩無規律，不如把詩廢了，專做「白話文」的爲是。

要說的話很多，將來再談罷。

朱經白。六月五日，寄於美國。

二 答書

經農足下：

在美國的朋友久不和我打筆墨官司了。我疑心你們以爲適之已得了不可救藥的證候，儘可不用枉費醫藥了。不料今天居然接到你這封信，不但討論的是「文學革命」，並且用的白話文體。我的親愛的經農，你眞是「不我遐棄」的了！

來信反對第四種文字革命（把文言白話都廢了，採用羅馬字母的文字作爲國語）

的話，極有道理，我沒有什麼駁回的話。且讓我的朋友錢玄同先生來回答罷。

第三種文字革命，（保存白話，用拚音代漢字，）是將來總該辦到的。此時決不能做到。

但此種主張，根本上儘可成立。（趙元任君曾在前年留美學生月報上詳細討論，爲近入說此事最精密的討論。）即如來信所說詩，絲，思，司，私，師，等字，在白話裏，都不成問題。爲什麼呢？因爲白話裏這些字差不多都成了複音字，如『蠶絲，』『思想，』『思量，』『司理，』『職司，』『自私，』『私下裏，』『私通，』『師傅，』『老師，』翻成拚音字，有何妨礙？又如『詩』字，雖是單音字，却因上下文的陪襯，也不致誤聽。例如說，『你近來做詩嗎？』『我寫一首詩給你看，』這幾句話裏的『做詩，』『一首詩，』也不致聽錯的。平常人往往把語言中的字看作一個一個獨立的東西。其實這是大錯的。言語全是上下文的（Contextural）即如英文的 Rite, Right, Write 三個同音字，從來不會聽錯，也只是因爲這個原故。

來書論第一二種文字革命（改良文言與改用白話）的話，你以爲我『聽了狠不高

興，』其實我並沒有不高興的理由。你這篇議論，宗旨已和我根本相同，但略有幾個誤解的論點，不能不辯個明白：

（第一）來書說，『古人所作的文言，也有長生不死的，』你所說的『死，』和我所說的『死，』不是一件事。我也承認左傳，史記，在文學史上，有『長生不死』的位置。但這種文學是少數懂得文言的人的私有物，對於一般通俗社會便同『死』的一樣。我說左傳史記是『死』的與人說希臘文拉丁文是『死』的是同一個意思。你說左傳史記是『長生不死』的，與希臘學者和拉丁學者說 Euripides 和 Virgil 的文學是『長生不死』的是同一個意思。左傳，史記，在『文言的文學』裏，是活的；在『國語的文學』裏，便是死的了。這個分別，你說對不對？

（第二）來書所主張的『文學的國語，』『並非白話，亦非文言，須吸收文言（原文作「文字」，疑是筆誤。）之精華，棄却白話的糟粕，另成一種雅俗共賞的活

文學』。這是很含糊的話。什麼叫做『文言之精華？』什麼叫做『白話的糟粕？』這兩個名詞含混得很，恐怕老兄自己也難下一個確當的界說。

我自己的主張可用簡單的話說明如下：

我所主張的『文學的國語』，卽是中國今日比較的最普通的白話。這種國語的語法文法，全用白話的語法文法。但隨時隨地不妨採用文言裏兩音以上的字。

這種規定，——白話的文法，白話的文字，加入文言中可變爲白話的文字，——可不比『精華，』『糟粕』……等等字樣明白得多了嗎？至於來書說的『雅俗共賞』四個字，也是含糊的字。什麼叫做『雅？』什麼叫做『俗？』水滸說，『你這與奴才做奴才的奴才！』請問這是雅是俗？列子說，『設令發於餘竅，子亦將承之。』這一句字字皆古，請問是雅是俗？若把雅俗兩字作人類的階級解說『我們』是雅，『他們』小百姓是俗，那麼說來，只有白話的文學是『雅俗共賞』的，文言的文學只可供『雅人』的賞玩，決不配

給『他們』領會的。

來書末段論白話詩，未免有點偏見。 老兄初次讀我的『兩個黃蝴蝶』的時候，也說『有些看不下去。』 如今看慣了，故覺得我的白話詩『是狠好的。』 老兄若多讀別人的白話詩，自然也會看出他們的好處。 就如新青年四卷一號所登沈尹默先生的『霜風呼呼的吹着』一首，幾百年來，那有這種好詩！ 老兄一筆抹煞，未免太不公了。

來書又說，『白話詩應該立幾條規則。』 這是我們極不贊成的。 即以中國文言詩而論，除了『近體』詩之外，何嘗有什麼規則？ 即以『近體』詩而論，王維，孟浩然，李白，杜甫的律詩，又何嘗處處依着規則去做？ 我們做白話詩的大宗旨，在於提倡『詩體的解放。』 有什麼材料，做什麼詩；有什麼話，說什麼話；把從前一切束縛詩神的自由的枷鎖鐐銬，攏統推翻：這便是『詩體的解放。』 因爲如此，故我們極不贊成詩的規則。 還有一層，凡文的規則和詩的規則，都是那些做古文筆法，文章軌範，詩學入門，學詩初步的人所定的。 從沒有一個文學家自己定下做詩做文的規則。 我們做的白話詩，現在不過在嘗試

的時代，我們自己也還不知什麼叫做白話詩的規則。且讓後來做白話詩入門，白話詩軌範的人去規定白話詩的規則罷！

民國七年七月十四日，胡適。

答任叔永

一　原書

適之足下：

讀新青年第四號中足下之建設的文學革命論，大爲贊成。 記去年曾向足下說過，改良文字非空言可以收效，必須有幾種文學上的產品，與世人看看。 果然有了眞正價值，怕他們不望風景從麽？ 但是創造的文學，一時做不來，自然以翻譯西方文學上的產品爲第一步。 此層屢向此邦學文學諸人提及。 無奈他們皆忙自己的功課，不肯去做。 足下現在旣發大願，要就幾年之內，譯幾百部文學書，那就越發好了。

讀新青年中廣告，知『易卜生號』專載 A Doll's House 一劇。 此劇就意思言，固足

以代表易卜生的『個人主義，』與針砭西方社會的惡習。就構造言，尙嫌其太緊湊了一點。足下若曾看過此劇，便知其各節緊連而下，把個主人翁 Nora 忙得要死，觀者也屏氣不息。

昨日經農把致足下的書與我看了再行發出。我看了過後，覺得也有幾句話要向足下說說。足下說，『白話可做活文字，也可做死文字；文話只能做死文字，不能做活文字。』此層，經農已舉左丘明的春秋傳，太史公的史記來辨難了。我想，要替文話覓辯護人，可借重的，尙不止左史兩位。卽以詩論，足下說，『木蘭行，孔雀東南飛，杜工部之兵車行，石壕村，以及陶淵明白居易的詩是好詩，因爲他們是用白話做的，或近於白話的。』今姑勿論上舉各篇各作者不必盡是白話。就有唐一代而言，足下要承認白香山是詩人，大約也不能不承認杜工部是詩人。要承認杜工部的兵車行，石壕村是好詩，大約也不能不承認諸將懷古，聞官軍收河南河北……等是好詩。但此等是詩，不但是文語，而且是律體。可見用白話可做好詩，文話又何嘗不可做好詩呢？不過要看其人生來有幾分『詩心』沒有罷

了。再講韓昌黎的南山詩，足下說他是死文字。比起木蘭行，石壕村等來，南山詩自然是死的。但是我想南山這個題，原在形容景物，與他種述事言情的詩不同。南山詩共用五十二個「或若，」把南山的形狀刻畫盡致。在文學上自算一種能品。要用白話去做，未見做得出。豈可因其不是白話，反輕看他呢？以上各種說法，並非與白話作仇敵，也非與文話作忠臣，不過據我一個人的鄙見，以為現在講改良文學：第一，當在實質上用工夫；第二，只要有完全驅使文字的能力，能用工具而不為工具所用，就好了。白話不白話，倒是不關緊要的。

經農又說新青年上的白話詩，除了足下做的是『有聲有韻，有情，』（記不清楚了，想是如此說的，）他不敢妄加反對外，其餘的便有些念不下去了。我想這個又是詩體問題，久已要向足下講講。現在趁此機會，略說幾句，一并請足下指教。今人倡新體的，動以『自然』二字為護身符。殊不知『自然』也要有點研究。不然，我以為自然的，人家不以為自然，又將奈何？足下記得尊友威廉女士的新畫"Two Rhythms"，足下看了，也是

『莫名其妙。』　再差一點，對於此種新美術素乏信仰的，就少不得要縐眉了。　但是畫畫的人，豈不以其畫爲自然得很嗎？　所以我說『自然』二字也要加以研究，纔有一個公共的理解。　大凡有生之物，凡百活動，不能一往不返，必有一個循環張弛的作用。　譬如人體血液之循環，呼吸之往復，動作寢息之相間，皆是這一個公理的現象。　文中之有詩，詩中之有聲有韻，音樂中之有調和（harmony）也不過是此現象的結果罷了。　因爲吾人生理上既具有此種天性，一與相違，便覺得不自在。　近來心理學家用機器試驗古人的好詩好文，其字音的長短輕重，皆有一定的次序與限度。　我想此種研究，於詩的 Meter（平仄？）句法的構造，都有關係。　吾國詩體由三百篇的四言（James Lezze 說中國有二言詩，固附會得可笑。　三言詩，漢郊禮歌等有之，但不足爲重。）變成漢魏的五言；又由漢魏的五言，變成唐人的七言。　大約係因古人言語短簡急促，後人言語紆徐遲緩的原故。　（文體的變遷亦然。）　但是詩到了七言，就句法構造上言，便有不能再長之勢。　再長，就非斷不可了。　且七言詩句，大概前四字可作一頓，後三字又自一成段。　韓昌黎有時費全身的氣力，

於七言中別開生面。但只可於長詩中偶雜一二句。若句句是『點竄堯典舜典字，塗改淸廟生民詩』的句法，（因韓詩已不記得，故引本詩爲例。）也就不能讀了。七言旣成了詩句的最長極限，所以宋元的詞曲起而代之。長短句攙雜互用，倒可免通體長句，或通體短句的不便處。但是他們的音調平仄，也越發講究。我以爲此種律例，現在看來，自然是可厭。但是創造新體的人，却不能不講究。就是以後做詩的人，也不可不遵循一點。實在講起來，古人留下來的詩體，竟可說是『自然』的代表。甚麼緣故？因爲古人作詩的時候，也是想發揮其『自然』的動念，斷沒有先作一個形式來縛束自己的。現在存留下的，更是經了幾千百年無數人的試驗，以爲可用。所以我要說，現在各種詩體，說他們不完備不新鮮，則可，說他們不自然，却未必然。我再要說，若是現在講改良文學的人專以創造幾種新體爲無上的天職，我把此種人比各科學上的一種人專以發明各器具新方法爲事，也只得恭敬他，再沒多話說。若是要創造文學的產品，我倒有一句話奉勸：公等做新體詩，一面要詩意好，一面還要詩調好，一人的精神分作兩用，恐怕有顧此失彼之虞。若用舊體

舊調，便可把全副精神用在詩意一方面，豈不於創造一方面更有希望呢？　這個主張，足下以爲何如？

瞎三不着四的議論，發了一陣，紙已寫的不少了，還有錢玄同先生的廢滅漢文大問題不曾講到。　若是用文話，斷不會有如許嘍嗦。　這也是白話的一種壞處。

經農對於廢滅漢文的問題，已經說「心中萬分難受」了。　我想錢先生要廢漢文的意思，不是僅爲漢文不好，是因漢文所載的東西不好，所以要把他拉雜摧燒了，廓而清之。我想這卻不是根本的辦法。　吾國的歷史，文字，思想，無論如何昏亂，總是這一種不長進的民族造成功了留下來的。　此種昏亂種子不但存在文字歷史上，且存在現在及將來子孫的心腦中。　所以我敢大胆宣言，若要中國好，除非把中國人種先行滅絕！　可惜主張廢漢文漢語的，雖然走於極端，尙是未達一間呢！

此層且按下不講。　尙有一個實際問題：新青年一面講改良文學，一面講廢滅漢文，是否自相矛盾？　既要廢滅不用，又用力去改良不用的物件。　我們四川有句俗話說，「你要

沒有事做，不如洗煤炭去罷。」

錢先生的廢滅漢文一篇大文，原來有點 Sentimental。 我講到此處，也有點 Sentimental 起來。 恕罪恕罪。

任鴻雋白。六月八日。

二 答書

叔永足下：

經農的白話信來，使我大歡喜。 今又得老兄的白話信，並且還對於我的文學革命論「大為贊成」，我真喜歡的了不得。 來書有許多話，我已在答經農的信裏回答過了，我現在且把那信裏不曾說過的話，提出來回答如下：

（一）來書說「用白話可做好詩，文話又何嘗不可做好詩呢？」 又舉杜甫的諸將懷古，聞官軍收河南河北 等詩為證。 聞官軍收河南河北一首的確是好詩。 這詩所以好，因為他能用白話文寫出當時高興得狠，左顧右盼，顛頭播腦，自言自語的神氣。 第三，四，

七八句雖用對仗，都恰合語言的自然。五六兩句，『白首放歌須縱酒，青春作伴好還鄉，』便有點做作，不自然了。這可見律詩總不是好詩體，做不出完全好詩。諸將五首，在律詩中可算得是革命的詩體。因爲這幾首極老實本色，又能發揮一些議論，故與別的律詩不同。但律詩究竟不配發議論，故老杜這五首詩可算得完全失敗。如『胡虜千秋尙入關，』成何說話？『見愁汗馬西戎逼，曾閃朱旗北斗殷，』實在不通。『擬絕天驕拔漢旌，』也不通。這都是七言所說不完的話，偏要把他擠成七個字，還要顧平仄對仗，故都成了不能達意又不合文法的壞句。詠懷古跡五首，也算不得好詩。『三峽樓臺淹日月，五溪衣服共雲山，』實在不成話。『一去紫台連朔漠，獨留青塚向黃昏，』是律詩中極壞的句子。上句無意思，下句是湊的。『青塚向黃昏』難道不向白日嗎？一笑。他如『羯胡事主終無賴，』『志決身殲軍務勞，』都不是七個字說得出的話，勉強併成七言，故文法上便不通了。——這都可證文言不易達意，律詩更做不出好詩。儒林外史上評『桃花何苦紅如此？楊柳忽然青可憐。』說上句加上一個『問』字，便是一句好詞；如今強對上一句，便無味

了。這話評詩律甚不錯。即如杜詩『江天漠漠鳥雙去，』本是絕好寫景詩，可惜他硬造一句『風雨時時龍一吟』作對，便討厭了。——至於韓愈的南山詩，何嘗是寫景？不過是押韻罷了。老兄和我都不曾到過南山，又何從知道他『把南山的形狀刻畫盡致』呢？

(二)來書說，『現在講改良文學，第一當在實質上用工夫；第二要有完全驅使文字的能力，能用工具而不為工具所用，就好了。白話不白話，倒是不關緊要的。』這話的第一層極是，不用辯了。第二層『能用工具而不為工具所用，』固是不錯。但是我們極力主張用白話作詩，也有幾層道理。（第一）我們深信文言不是適用的工具。（說詳建設的文學革命論。）（第二）我們深信白話是很合用的工具。（第三）我們因為要『用工具而不為工具所用，』故敢決然棄去那不適用的文話工具，專用那合用的白話工具。正如古人用刀刻竹作字，後來有了紙筆，便不用刀筆竹簡了。若必斤斤爭文言之不當廢，那又是『為工具所用，』作了工具的奴隸了。老兄以為何如？

(三)來書說，『自然也要有點研究，』這話極是。但這個大前提卻不能發生下文的

斷語。 下文說『古人留下來的詩體，竟可說是自然的代表。 甚麼緣故？ 因爲古人作詩的時候，也是想發揮其自然的動念，斷沒有先作一個形式來束縛自己的。』 這種邏輯，有如下例『古人留下來的纏足風俗，竟可說是自然的代表。 爲什麼呢？ 因爲古人纏足的時候，也是想發揮他的自然的美感，決沒有先作一種小脚形式來束縛自然的！』 再引老兄的話：『現在存留下的，更是經了幾千百年無數人的試驗，以爲可用。』 這話可說詩體，也可說纏足，也可說八股，也可說君主專制政體！ 可不是嗎？ 原書前文所說『近來心理學家用機器試驗古人的好詩好文，其字音的長短輕重，皆有一定的次序與限度。』 老兄的意思，以爲這就可以作自然的證據嗎？ 老兄何不請那些心理學家用機器試驗幾篇仁在堂的八股文章？ 我可保那幾篇『文學的長短輕重，也皆有一定的次序與限度』。 如若不然，我請你看三天好戲，你敢賭這東道嗎？ ——北京最常見的喜事門對是『詩歌杜甫其三句，風咏周南第一章。』 這兩句若拿去上那心理學的機器，也是『有一定的次序與限度的』。 總而言之，四言詩（三百篇實多長短句，不全是四言）變爲五言，又變爲七言，三

變爲長短句的詞，四變爲長短句加襯字的曲，都是由前一代的自然變爲後一代的自然。我們現在作不限詞牌，不限套數的長短句，也是承這自然的趨勢。　至於說我們的『自然』是沒有研究的自然，那是蔽於成見不細心體會的話。　我的朋友沈尹默先生做一首『三絃』詩，做了兩個月纔得做成，我們豈可說他沒有研究？　不過他不曾請北京大學心理學教授陳百年先生用機器試驗罷了！

（四）老兄勸我們道：『公等做新體詩，一面要詩意好，一面還要詩調好，一人的精神分作兩用，恐怕有顧此失彼之慮，若用舊體舊調，便可把全副精神用在詩意一方面，豈不於創造一方面更有希望呢？』　這個主張，有一個根本的誤會。　因爲我們現在有什麼詩料，用什麼詩體；有什麼話，說什麼話：並不一面顧詩意，一面顧詩調。　那些用舊調舊詩體的人，有了料，須要截長補短，削成五言或湊成七言；有了一句，須對上一句；有了腹聯，須湊上頸聯；有了上闋，須湊成下闋；有了這韻，須湊成那韻；……那才是顧此失彼呢。——豈但顧此失彼，竟是『削足適屨』了！

還有論廢滅漢文一段，我且讓老兄和錢玄同先生去打 Sentimental 官司罷。好在老兄不久就要回國，我們再談罷。

七年七月念六日，胡適。

跋朱我農來信

我農吾兄：

老兄這兩次的來信都是極有價值的討論，我讀了非常佩服。我對於世界語和 Esperanto 兩個問題，雖然不曾加入新青年裏的討論，但我心裏是很贊成陶孟和先生的議論的。此次讀了老兄的長函，我覺得增長了許多見識，沒有什麽附加的意見，也沒有什麽可以駁回的說話。我且把這信中最精采的幾條議論摘出來，或者可以使讀者格外注意。

（1）老兄說：『無論那一種語言文字，祇有因爲文字不合語言，把文字改了的；斷沒有用文字去改語言的。』

（2）又說『文字是語言的代表，是語言的記號，不可泛泛的稱作一種記號。』

（3）又說『文字是隨着語言進化的。將來到了國家種族的思想界限漸漸消滅，五

方雜處的時候語言自然會漸漸統一的；語言既統一，文字也就統一了。（這一段說得太容易了。其實語言文字的守舊性最難更改。請看瑞士國何嘗不是五方雜處，但語言文字還是德法意三國語並立。）語言斷不能隨着私造的文字改變的，也不會隨文字統一的。……所以憑着幾個人的腦力私造了一種記號，叫做文字，要想世界上人把固有的語言拋了，去用這憑空造的記號做語言；這是萬萬做不到的。』

（4）又說：『各民族的文字是隨公衆語言的進化漸漸變成的；不是不根本語言，由幾個人私造的。』——常人說倉頡造中國字，又說 Cadmus 造希臘字。要知道倉頡造的是一種記號來代表中國當時的語言；Cadmus 造的是一種字母的記號來代表希臘古代民族已有的語言。故月字是倉頡造的記號，但月字讀作 Yuəs，可不是他造的，乃是中國已有的語言。懂得此理，便知把中國現有的語言用字母拚音，是可以做得到的；廢去中國話，改用別種語言，是做不到的。

（5）老兄又說：『語言文字是一個隨時改變的東西，初起頭無論如何簡單，如何精良，

到後來一經實用，就要變成繁複不規則的。……因為 Esperanto 是個沒有完全發達的東西，所以覺得簡單明瞭。但是等到人人用他做語言文字，……不久就要變成繁複不規則的了。……現在研究和提倡 Esperanto 的人，因為各自采用各自愛用的字，已經有了弄不清楚的情勢，這就是將來 Esperanto 必定變為繁雜的鐵證。」

以上五條，我非常贊成。老兄討論這個問題的根本論點只是一個歷史進化觀念。語言文字的問題是不能脫離歷史進化的觀念可以討論的。我覺得老兄這幾段議論不單是討論 Esperanto，竟可以推行到一切語言文字問題，故特別把他們提出來，請大家特別注意。

胡適。民國七年十月四日。

致藍志先書

知非先生：

十一月底，我因母喪回南，到此時才回北京。到京後，高一涵先生告訴我說貴報（國民公報）近來極力贊成我們的主張，他並且檢出許多舊報來給我看。我看了先生的白話文章，心裏非常喜歡，新文學的運動從此又添了一個有力的機關報了。

先生答傅孟眞的信裏曾說過要就那意見不同之處與我商榷討論。這是我所極歡迎的。先生因爲不曾見我主張的全體，所以不肯輕易下筆。這更可見先生的愼重將事。本年的新靑年，我這裏還有一部全份，可以借觀。如先生要看，可叫送報人來取。最好是請先生把所要與我討論的幾點作成論文，送給新靑年登載。

先生曾說：『這文學革命的事業現在正是萌芽的時候，到處都是敵人。吾輩應當壁

壘森嚴，武器精良，才可以打破一條血路，戰倒這惡濁社會。』這幾句話，我極贊成。我們何嘗不想做到這『壁壘森嚴，武器精良』的地步。但是與登堡的壁壘，克虜伯的武器，尚且有一敗塗地之一日。何況我們呢？所以我狠希望先生肯推誠指教，點出我們壁壘不森嚴，武器不精良之處。免得我們見了福煦大元帥便要打敗仗了。

胡適敬上。一月二十四日。

答藍志先書

（節錄論文字問題的部分）

先生對於拚音文字問題先提出三種普通的反對理由。

（一）先生說『文化發達以後，文字不能全憑拚音，總須借重視覺的符號。不然，古來傳承的許多文字就有一大半要拋棄了。』我以爲先生的根本誤解在於把拚音文字當作一種偏於聽覺的文字。其實『拚音文字』是雙方的，拚的音是聽覺的，拚成的文字是視覺的。中國文字的大病就在他偏於視覺一方面，不能表示字音。我們希望——注意我們現在不過希望——將來能有一種拚音的文字，把我們所用的國語拚成字母的語言，使全國的人只消學二三十個字母便可讀書看報。至於『古來傳承的文字』儘管依舊保存，絲毫不變，正如西洋人保存埃及的象形字和巴比侖的楔形字一樣。

（二）先生說『傳聲文字也不是純爲拚音。』　先生又舉英法的文字作例。　我們須知英法文字所以有無音的字母夾在裏面，乃是英法文的大短處；這種缺點是歷史的遺傳物，偶然不曾淘汰干淨，幷不是傳聲文字必須有的。　如英文的 know 和 no 同音，那首尾兩個無音字母幷不是故意裝上去作視覺符號的，乃是因爲古英文作 knowen 那 K 母和 W 母都有音的，更古的盎格魯撒克遜文作 Cnawan 那兩個字母也是有音的，後來新英文把這兩個字母的音吞沒的時候，文字已漸有固定的形式，所以竟不會把他們除去。　現在英美兩國的『改良拚法』的運動，就是要把這些無用的『遺形物』一律除去。　這種的運動分會現在遍於各地，我的朋友中也有幾位實行這種改良拚法的。　如說 I know he has a knife 他們拚作 "I no he haz a nife." 這可見傳聲文字應該純爲拚音。　又如德文便沒有這種無音的字母了；西班牙葡萄牙文字更沒有了。　那幾種人造的『世界語』更不消說了。　這更可證英法文字有無音的字母，不過是偶然的現象，不是傳聲文字必不可少的。　總之，我們要不用拚音文字，也就罷了，如用拚音文字，應該是純粹的表音符號，不該

於表音之外帶着無音的表意符號;拚音文字同時又是視覺的符號,因爲我們見了這字如何拚合,便知如何發音,又從發音知道如何解說。

(三)先生說,『在方言複雜的國家,必定用一種標準的文字,—不論是文是語—才能彼此相通。 這種標準的文字,自然須有能固定的字形,不能純用聽覺符號的文字。』 先生這兩句話,我有點不明白。 標準文字,我贊成;標準文字須有固定的字形,我也贊成;但是『純用聽覺符號的文字,』難道就沒有『固定的字形』嗎? 即如上文所舉的例,Know字改爲no字,便沒有固定的字形了嗎?

以上三條是泛論拚音文字。 以下先生就中國情形立論,共分七條。

(甲)先生說,中國文字有無數單語不能憑音識義。 我以爲文言中『單語』狠多,白話中單語就少了。 凡白話中所留存的單語,一定是可以獨立不會混亂的,如『嫖』字『喝』字之類。

(乙)先生又說『中國同音異義之字太多。』 這話我已在答朱經農君的信裏說過

了。

先生又說『兩字相連，同音異義的依然還是不少。』這話恐怕未必然能。先生試舉幾個『兩字相連同音異義的字』。吳稚暉先生曾舉『什麼』和『石馬』，『太陽』和『腿癢』。這是笑話。『太陽』是名詞，『腿癢』是一句話，決不會混的。『什麼』是疑問的口氣，也不會和『石馬』混亂。我曾說過，語言文字不是一個一個的獨立分子，乃是無時無地不帶着一個上下文的。無論怎樣容易混亂的字，連着上下文便不混亂了。譬如一個姓程的南方人，有人問他貴姓，他說姓程是不夠的；人家要問他是禾旁程，還是耳東陳。但是我們說話時，『開一張路程單』的程字，決不會混作『陳年大土膏』的陳字。即如有人問先生的貴姓，先生一定須說『藍顏色』的藍或是『青出於藍』的藍。但是我們若說『一個大姑娘穿着藍布衫子，戴着一朵紅花，』聽的人一定不會誤解了。語言文字全是上下文的。——這個道理若不明白，決不能討論拚音文字的問題。即如英文裏同音異義的字約有六十幾個，這也不算少了。再加上同字異義的通用字七八千個，可不是等於七八千個同音異義的通用字嗎？（如 turn 一個字可分作四十幾種解說！）

何以英文不覺得困難呢？ 這都是因爲語言文字全靠上下文的作用，所以不覺得困難了。

先生又說，『如果新造名詞全用拚音拚成，那就有許多名詞，除了創造者以外，沒有他人可以懂得的了。』 這一層自然是大困難。 但是這種困難是各國文字所同有的。 無論在那一國，新造的名詞必須下詳細的說明，方才可使人懂得；又須有許久的傳播，方才可使他流傳於世。 即如英文『知識論』是 Epistemology，語源出於希臘文，平常的英國人有幾個人能懂得？ 有一天，一個美國大學的一年生去看一個四年級的朋友，他的朋友說這個學期最難弄的就是蔣生教授的 Epistemology 一科。 那一年生擺出狠聰明的樣子，說道：『這不是學寫信的工課嗎？ (Epistemology 的上半截有點像 Epistle (信札)，故他猜錯了。)那有什麼煩難呢？』

(丙)先生說中國方言的困難，我是狠贊成的。 先生說，『非等到教育普及以後，標準的音讀成了公用的國語的時候，講不到拚音文字能否應用的問題。』 我們並不是要現在改拚音文字。 我不過說『中國將來應該有拚音的文字，但是……必須先用白話文字

來代文言的文字，然後把白話的文字變成拚音的文字。』（新青年四卷三五七頁。）又說，『保存白話，用拚音代漢字，是將來總該辦到的，此時決不能做到。但此種主張根本上儘可成立。』（五卷一六六頁。）陳獨秀先生也是如此主張。（四卷三五六頁）錢玄同先生更不贊成用羅馬字拚漢文。（四卷三五二至三五三頁）我上文同先生討論的話，不過是要辨明『這種主張根本上儘可成立』一句話。

（丁）先生又說中國俗話不發達，所以離着講拚音文字正遠咧。這話我也極贊成。我們現在的要務，正如先生所說，『全在改造適用的言語。』

（戊）（己）（庚）三條的大旨，我已在上文各條討論過了，可以不再提出。但是先生屢次說中國文字『一字一音』『一字一義』『個個單字』等等話，我頗不以為然。形式上中國的字一個一個的方塊，其實狠少一個一個的單字。即用上文（丁）條第一句話作一個例：『先生又說中國俗話不發達，』這十一個字其實只是『先生』『又』『說』『中國』『俗話』『不』『發達』七個字。這一層也是討論拚音文字的人所不可不注意的。

論句讀符號

——答「慕樓」書——

論句讀符號一層，本社同人也不知共同討論了多少次。我從前在科學第二卷第一期作論句讀及文字符號時，曾說『吾國文凡疑問之語，皆有特別助字以別之。故凡何，安，烏，孰，豈，焉，乎，哉，歟，諸字，皆即吾國之疑問符號也。故問號可有可無也』吾對於感歎符號，也頗有這個意思。但後來我的朋友錢玄同先生說，這兩種符號（？！）都不可廢。因爲中國文字的疑問語往往不用上舉諸字，并且這些字有各種用法，不是都拿來表疑問的意思。

我記不得錢先生所舉的例了。中國京調戲裏常有兩個人問答。一個問道，『當眞？』一個答道，『當眞。』又問道，『果然？』又答道，『果然。』這四句寫出來若不用

疑問符號，便沒有分別了。又如人說『你吃過飯了？』答道，『我吃過飯了。』又如說，『你敢來？』答道，『我敢來。』都是這一類的例。又如檀弓上，曾子怒曰，『商，汝何無罪也！』這句雖用『何』字，却不是疑問語，乃是怒罵語，故當用感歎符號。又如孟子上陳仲子說，『惡用是鶂鶂者爲哉！』這句用了『惡』字和『哉』字，但不是疑問語，乃是厭惡語，故當用感歎號。又如我們說『做什麼』三個字，若大聲喝問，當用感歎號；若是平常問話，當用疑問號。錢先生曾舉古書『也』『耶』兩字通用的例，（兪樾說。）若『也』字用作『耶』字時，有疑問號指出，便不致誤會了。（參看新青年第三卷諸號通信。）

總而言之，文字的第一個作用便是達意。種種符號都是幫助文字達意的。意越達得出越好，文字越明白越好，符號越完備越好。這是本社全用各種符號的主意。

近見時事新報（八月八日）登有績溪黃覺僧君的『折衷的文學革新論』。黃君極贊成我們的文學革新論，但他却『不主張純用白話』。他這一種主張，我另有答覆，今不具論。他對於我們所用的句讀符號，與慕樓君所主張略同。他說，『西文所用之(Comma

(,), Semicolon (;), Colon (:), Period (.) 等是可用者。若 Interrogation (?), Exclamation (!) 等，則我國既有麼，呢，…等或乎，哉等表示問詞；乎，哉，等表感歎詞之尾聲，何必再加此贅疣乎？』黃君此言，我已答在上文，故附錄其語於此。即如黃君所舉諸字中，『乎』『哉』兩字可表感歎，又可表疑問，若不用符號，豈不容易混亂嗎？

八月十四日，胡適。

答黃覺僧君折衷的文學革新論

一

我的同鄉黃覺僧君近有折衷的文學革新論登在上海時事新報上。今節鈔一段於下：

『吾邑胡適之先生前年自美歸國，與新青年雜誌社諸先生共張文學革命之幟，推倒衆說，另闢新基，見識之卓，魄力之宏，殊足令人欽佩。愚亦素主張文學革新之說者。在胡先生等未提倡文學革命以前，卽本斯旨編輯師範學校國文讀本一部。雖所選材料，與胡先生等所主張者容有出入，而其根本主義，務在排除艱深的，晦澀的，駢儷的，貴族的，浮泛的文學，而建設一種淺近的，明瞭

的，通俗的，平民的，寫實的文學，則大概趨於一致。　誠以生今之世，學古之文，其弊甚多：（一）不適於教育國民之用。　（二）不適於說明科學。　（三）不能使言文漸趨一致，溝通民間彼此之情意。　（四）不適於傳布新思想。

『吾師胡子承先生嘗論之曰「文學為物，不過一種符號，……其所以求達於文之目的，固在講道明理及通彼此之意，非斷斷其文之能工也。」　又曰，「吾國學子兀兀窮年，徒勞精疲神於為文，……罕能觀書為文以致各種學術與技能皆無從為學理之研究。」　明乎此彼倡反對文學革新之國粹論者，誠所謂無理取鬧，直盲目的國粹說耳。

『雖然，胡先生等所倡之說，亦不無偏激之處，足貽反對者以口實，愚今請以折衷之說進。

『（一）文以通俗為主，不避俗字俗語，但不主張純用白話。　革新文學之目的何在？　一言以蔽之，曰，在能通俗，使婦女聽之，童子讀之，都能了解耳。　既以

使人人能了解爲主，則文之不易懂者代以俗字俗語，而意已明，（此本胡先生初主張「不避俗字俗語」之說，愚謂較今說爲得中。）又何取乎白話爲？使新文學純用白話，則各地方言不同，既不可以方言入文；若曰學習，則學『麼』『呢』……等字，恐較學『之』『乎』……等字爲難，更何貴乎更張乎？其次，文學改革固當以一般社會爲前提。然文之中有所謂應用的，美術的二種。即以歐人之文學言，亦復如是。是美術文之趨勢如何，無討論之必要。何者？研究美術文者，必文學程度已高，而欲考求各種文體眞相之人，與一般社會無甚關係。愚意通俗的美術文（用於通俗教育者）與中國舊美術文可以幷行，以間執反對者之口。舊美術文無廢除之必要』……（下略）

二

覺僧君鑒：

……足下論句讀符號的一段，我已在別處囘答了。如今單說『不主張純用白話』一段。

這個問題，我已在建設的文學革命論（四卷四號）中詳細說過。我們主張用白話最重要的理由，只是『國語的文學，文學的國語，』十個大字。足下若細讀此篇，便知我們的目的不僅是『在能通俗，使婦女童子都能了解。』我們以為若要使中國有新文學，若要使中國文學能達今日的意思，能表今人的情感，能代表這個時代的文明程度和社會狀態，非用白話不可。我們以為若要使中國有一種說得出，聽得懂的國語，非把現在最通行的白話文用來作文學不可。我們以為先須有『國語的文學，』然後可有『文學的國語；』有了『文學的國語，』我們方才可以算是有一種國語了。現在各處師範學校和別種學校也有教授國語的，但教授的成績可算得是完全失敗。失敗的原因，都只為沒有國語的文學，故教授國語沒有材料可用。沒有文學的材料故國語班上課時，先生說，『這是一頭牛，』國語班的學生也跟着說，『這是一頭牛；』先生說，『砍了你的腦袋兒，』那些學生也

跟着說，『砍了你的腦袋兒！』這種國語敎授法，就敎了一百年，也不會有成效的。——所以我們主張文學革新的第一個目的是要使中國有一種國語的文學；是要使中國人都能用白話做詩，作文，著書，演說。因爲如此，所以要純用白話。這是答足下『又何取乎白話』一段。

至於『方言不同』一層，更不足爲反對白話的根據。因爲方言不同，所以更不能不提倡一種最通行的國語，以爲將來『溝通民間彼此之情意』（用足下語）的預備。

足下又說『旣不可以方言入文。』這也不足爲病。方言未嘗不可入文。如江蘇人說『像煞有介事』五字，我所知各種方言中竟無一語可表出這個意思。這五個字將來便有入國語的價値，便有入文學的價値。幷且將來國語文學興起之後，儘可以有『方言的文學』。方言的文學越多，國語的文學越有取材的資料，越有濃富的內容和活潑的生命。如英國語言雖漸漸普及世界，但他那三島之內至少有一百種方言。內中有幾種重要的方言，如蘇格蘭文，愛耳蘭文，威爾斯文，都有高尙的文學。（新靑年四卷四號之『老洛伯』

便是蘇格蘭文學的一種，）國語的文學造成之後，有了標準，不但不怕方言的文學與他爭長，並且還要倚靠各地方言供給他的新材料，新血脈。 但是這個現在還不成問題，故不必多談了。

足下又說：『美術文之趨勢如何，無討論之必要。 何者？ 研究美術文者，必文學程度已高，而欲考求各種文體眞相之人，與社會無甚關係。』 這話我極反對。 其實足下自己也該極力反對這種議論。 因爲足下上文說足下的『根本主義務在排除艱深的，晦澀的，貴族的，駢儷的文學，而建設一種淺近的，明瞭的，通俗的，平民的，寫實的文學。』 如果美術文的趨勢只操縱於『文學程度已高，與社會無甚關係』的人，豈不還是一種『艱深的，……貴族的』文學嗎？ 我們以爲文學是社會的生活的表示，故那些『與社會無甚關係』的人，絕對的沒有造作文學的資格。

外面有許多人誤會我們的意思，以爲我們既提倡白話文學，定然反對學者研究舊文學。 於是有許多人便以爲我們竟要把中國數千年的舊文學都拋棄了。 細看足下此文，

好像也有這個意思，故說『舊美術文無廢除之必要。』 這都由於大家把題目弄混了，故說不清楚。 現在中國人是否該用白話做文學，這是一個問題。 中國現在學堂裏是否該用國語作教科書，這又是一個問題。 如果用了國語做教科書，古文的文學應該佔一個什麼地位，這又是一個問題。 我們研究文學的人是否該研究中國的舊文學，這另是一個問題。

我們對於這幾個問題的主張是：——

(一)現在的中國人應該用現在的中國話做文學，不該用已死了的文言做文學。

(二)現在的一切教科書，自國民學校到大學，都該用國語編成。

(三)國民學校全習國語，不用『古文』。（『古文』，指說不出聽不懂的死文字。）

(四)高等小學除國語讀本之外，另加一兩點鐘的『古文』。

(五)中學堂『古文』與『國語』平等。 但除『古文』一科外，別的教科書都用國語的。

（六）大學中，『古文的文學』成爲專科，與歐美大學的『拉丁文學』『希臘文學』佔同等的地位。

（七）古文文學的研究，是專門學者的事業。但須認定『古文文學』不過是中國文學的一個小部分，不是文學正宗，也不該阻礙國語文學的發展。

這幾條都是極重要的問題，願與國中有識之士仔細研究討論之。

胡適。八月十四。

請頒行新式標點符號議案（修正案）

一　釋名

本議案所謂『標點符號，』含有兩層意義：一是『點』的符號，一是『標』的符號。『點』即是點斷，凡用來點斷文句，使人明白句中各部分在文法上的位置和交互的關係的，都屬於『點的符號，』又可叫做『句讀符號。』下條所舉的句號，點號，冒號，分號，四種屬於此類。『標』即是標記。凡用來標記詞句的性質種類的，都屬於『標的符號。』如問號是表示疑問的性質的，引號是表示某部分是引語的，私名號是表示某名詞是私名的，舊有『文字符號』『句讀符號』等名稱，總不能包括這兩項意義，故採用高元先生論新標點之用法一篇，（法政學報第八期）所用『標點』兩字定名為『標點符號。』

二　標點符號的種類和用法

中國文字的標點符號很不完備。最古只有『離經辨志』的方法，（見學記。鄭玄注，離經，句絕也。）大概把每句離開一二字寫，如宋版史記的索隱述贊的寫法。漢儒講究章句，始用『句讀』，（何休公羊傳序云『援引他經，失其句讀。』周禮注，『鄭司農讀「火」絕之。』讀字徐邈音豆，見經典釋文。）又稱『句投』，（馬融長笛賦。）又稱『句度』。（皇甫湜與李生書。）大概語意已完的叫做句，語氣未完而須停頓的叫做讀。但是漢唐人所用的符號已不可考見。祇有說文有『レ』字，說是鉤識用的，又有『、』字，說是絕止用的，不知是否當時的句讀符號。唐末五代以後，有了刻版書，但是大概沒有標點符號。到了宋朝，館閣校書的始用旁加圈點的符號。宋岳珂九經三傳沿革例說：『監蜀諸本皆無句讀，惟建本始仿館閣校書式從旁加圈點，開卷瞭然，於學者爲便，然亦但句讀經文而已。惟蜀中字本與興國本併點注文，益爲周盡。』增韻也說：『今秘省校書

式，凡句絕則點於字之旁，讀分則微點於字之中間。』這兩條說宋代用句讀符號最明白。現在所傳的宋相臺岳氏本五經，即是用這種符號的。佛經刻本也多用此法。後來的文人用濃圈密點來表示心裏所賞識的句子，於是把從前文法的符號變成了賞鑒的符號，就連古代句讀的分別都埋沒了。現在有些報紙書籍，無論什麼樣的文章都是密圈圈到底，不但不講文法的區別，連賞鑒的意思都沒有了。這種圈點和沒有圈點有什麼分別？

如此看來，中國舊有的標點符號只有一個句號，一個讀號，遠不如西洋的完備。用符號的本意，千言萬語，只是要文字的意思格外明白，格外正確。既然如此，自當採用最完備的法式。因此本案所主張的標點符號大致是採用西洋最通行的符號，另外斟酌中國文字的需要，變通一兩種，並加入一兩種。這些符號可總名為『新式標點符號』。此外舊有的一圈一點的符號，雖然極不完備，究竟也狠有用處。當此文法學知識不曾普及的時候，這種簡單的符號似乎也不可廢。因此本案把這兩種符號的用法也仔細分別出來，另叫做『舊式點句符號』，附在後幅，備學者參考採用。

◎新式標點符號

(一)句號　。或．

凡成文而意思已完足的，都是句。　每句之末，須用句號。

(例)子說。——論語。

白，黑，商，徵，羶，焦，甘，苦，彼之名也；愛，憎，韻，舍，好，惡，嗜，逆，我之分也。——尹文子。

(二)點號　、或，

點號的用處最大，又最複雜，現在且舉幾種最重要的：

(甲)用來分開許多連用的同類詞，或同類兼詞。（合幾字不成句，也不成分句的，名爲兼詞。）

(例)分魯公以大路，大旂，夏后氏之璜，封父之繁弱，殷民之六族。——左傳定四年。

君子之道，淡而不厭，簡而文，溫而理，知遠之近，知風之自，知微之顯。——中庸。

(乙)凡外動詞的止詞，因爲太長了，或因爲要人重讀他，所以移在句首時，必須用點號分

開。

（例）凡爾器用財賄，無置於許。——左傳，隱十一。（「凡爾器用財賄」是「置」的止詞。）

自鬻以成其君，鄉黨自好者不為。——孟子。（「自鬻以成其君」是「為」的止詞。）

（丙）凡介詞所管的司詞，移在句首時，必須用點號分開。

（例）趙王所為，客輒以報臣。——史記信陵君傳。（「趙王所為」是「以」的司詞。）

所惡於上，毋以使下。——大學。（「所惡於上」是「以」的司詞。）

（丁）主詞太長了，或太複雜了，或要人重讀他，都該用點號使他和表詞分開。

（例）人之所以異於禽獸者，幾希。——孟。（主詞太長）

子路，曾皙，冉有，公西華，侍坐。——論。（主詞複雜）

魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。——孟。（主詞重讀）

（戊）用來分開夾注的詞句。

（例）公子州吁，嬖人之子也，有寵而好兵。——左，隱三。

夫顓臾，昔者先王以爲東蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也，何以伐爲？——論。

(己)凡副詞，副詞的兼詞，或副詞的分句，應該讀斷時，須用點號分開。（有主詞和表詞，而語意未完的，名爲分句。）

(例)初，鄭武公娶於申，曰武姜。——左隱元。（副詞）

以德，則子事我者也。——孟。（副詞的兼詞）

民望之，若大旱之望雲霓也。——孟。（副詞的分句）

(庚)用來分開幾個不狠長的平列分句。

(例)君子之所以教者五：有如時雨化之者，有成德者，有達財者，有答問者，有私淑艾者：

此五者，君子之所以教也。——孟。

以上七種，不過略舉點號的重要用法。論點號最精細的莫如高元先生的新標點之用法，可以參看。

(三)分號　；

(甲)一句中若有幾個狠長的平列的兼詞或分句，須用分號把他們分開。

(例)白黑，商徵，羶焦，甘苦，彼之名也；愛憎，韻舍，好惡，嗜逆，我之分也。——尹文子。

(又)所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右：此之謂絜矩之道。——大學。

(乙)兩個獨立的句子，在文法上沒有連絡，在意思上是連絡的，可用分號分開。

(例)他到這個時候還不會來；我們先走罷。

(又)放了他罷；他是一個無罪的好人。

(又)這把刀子太鈍了；拿那把鋸子來。

以上各例，若用句號，便太分開了；若用點號，便太密切了。故分號最相宜。

(丙)幾個互相倚靠的分句，若是太長了，也應該用分號分開。

(例)原著的書既散失了這許多，於今又沒有發見古書的希望；於是有一班學者把古書所記各人的殘章斷句一一搜集成書。

這一長句裏的三個分句，有『既』『又』『於是』等字連絡起來，是相倚靠的分句，本不當分開。但是因爲他們都是很長的，故可以用分號分開。

（四）冒號 ：

（甲）總結上文。

（例）如（三）條之第二例，『此之謂絜矩之道』一句是總結上文。

（乙）總起下文。

（1）其下文爲列舉的諸事。

（例）君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。——論。

（2）其下文爲引語。

（例）詩云：『如切如磋，如琢如磨，』其斯之謂歟？——論。

（五）問號 ？

表示疑問。

（例）其斯之謂歟?——論。（問）

（又）鄉黨自好者不爲，而謂賢者爲之乎?——孟。（反問）

（又）其然，豈其然乎?——論。（疑）

（六）驚嘆號 ！

表示情感或願望等。

（例）唉!豎子不足與謀!——史記。（歎恨）

野哉!由也!——論。（責怪）

來!吾道乎先路。——離騷。（願望）

王庶幾改之!予日望之。——孟。（願望）

（七）引號 『』「」

（甲）表示引用的話的起結。

（例）詩云:『如切如磋，如琢如磨，』其斯之謂歟?

（乙）表示特別提出的詞句。

（例）然則『可以爲』未必爲『能』也。雖不『能，』無害『可以爲。』然則『能不能』之與『可不可，』其不同遠矣。——荀子，性惡。

（八）破折號 ——

（甲）表示忽轉一個意思。

（例）坎坎伐檀兮，置之河之干兮，河水清且漣猗。——不稼不穡，胡取禾三百廛兮？（詩，伐檀。）

（乙）表示夾註與（ ）同用法。

（例）夫顓臾，——昔者先王以爲東蒙主，且在邦域之中矣，——是社稷之臣也，何以伐爲？（論。）

（丙）表示總結上文幾小段。　與『：』略同。

（例）上文（三）條的第二例末句也可加用『——。』

所惡於上，…………毋以交於右：——此之謂絜矩之道。

如此，就更把總結上文的意思表出來了。

（九）删節號…………

表示删去或未完。

（例）如上條（丙）例。

（十）夾註號 （）［］

（例）宋儒不明校勘訓詁之學，（朱子稍知之而不甚精）故流於空疏，流於臆說。

（十一）私名號 孔丘

凡人名，地名，朝代名，學派名，宗教名，一切私名都於名字的左邊加一條直線。 向來我們都用在右邊，後來覺得不方便，故改到左邊。 橫行便加在下邊。 私名號用在左邊，有幾層長處：(1)可留字的右邊為注音字母之用，(2)排印時不致使右邊的別種標點符號（如；？之類）發生困難。

(例)宋徽宗宣和五年，波斯的大詩人倭馬死了。

(十二)書名號　漢魏六朝百三家集

凡書名或篇名都於字的左邊加一條曲線。橫行便加在下邊。

(例)吾於武成，取二三策而已矣。——孟。

(十三)附則

(甲)句，點，分，冒，問，驚歎，六種符號，最好都放在字的下面。

(乙)每句之末，最好是空一格。

(丙)每段開端，必須低兩格。

◎附錄　舊式點句符號

(一)圈號　。

表示一句或一分句。

(例)子說。(新式用句號。)

(又)所惡於上、毋以使下。所惡於下、毋以事上。所惡於前、毋以先後。所惡於後、毋以從前。所惡於右、毋以交於左。所惡於左、毋以交於右。此之謂絜矩之道。(新式前五圈用分號，後一圈用冒號。)

(又)鄉黨自好者不為、而謂賢者為之乎。(新式用問號。)

(又)放了他罷。他是一個無罪的好人。(新式用分號。)

(又)君子有三畏。畏天命、畏大人、畏聖人之言。(新式用冒號。)

(又)君子之所以教者五。有如時雨化之者。有成德者。有達財者。有答問者。有私淑艾者。此五者、君子之所以教也。(新式第一圈及第六圈用冒號，第二至五圈用點號。)

(又)王庶幾改之。予日望之。(新式用驚嘆號。)

(又)野哉、由也。(新式用驚嘆號。)

(二)點號 、

(1)凡新式用點號之處、都可用點。

(例)參看上文點號下所舉各例。

(2)有時可代分號。

(例)他到這個時候還不曾來、我們先走罷。

(又)還把刀子太鈍了、拿那把鋸子來。

(3)總起下文的冒號、如下文不很長、都可用點。

(例)君子有三畏、畏天命、畏大人、畏聖人之言。(此例可用圈，也可用點。　如『君子有九思，』下舉九事，太長了，故須用圈。

(又)詩云、『如切如磋、如琢如磨、』其斯之謂歟。(引語之前，無論引語長短，都該用點，不當用圈。)

(4)驚嘆詞若是很短的、可用點。

(例)唉、豎子不足與謀。

(附註)用舊式點句符號時,別種符號雖可勉强删去,但引號似乎總不可少。若能加上私名號,便更好了。

三 理由

我們以爲文字沒有標點符號,便發生種種困難;有了符號的幫助,可使文字的效力格外完全,格外廣大。 綜計沒有標點符號的大害處約有三種,小害處不可勝舉。

(一)沒有標點符號,平常人不能『斷句』,書報便都成無用,教育便不能普及。 此害易見,不須例證。

(二)沒有標點符號,意思有時不能明白表示,容易使人誤解。

(例)歸有光的寒花葬志有『孺人每令婢倚几旁飯即飯目眶冉冉動孺人又指予以爲笑』二十四字,可作兩種讀法,便有兩種不同的解說。

(1)孺人每令婢倚几旁飯,即飯目眶冉冉動。

⑵ 孺人每令婢倚几旁飯；即飯，目眶冉冉動。

又如荀子正名篇說：『異形離心交喻異物名實互紐』十二個字，楊倞注讀成三個四字句，郝懿行讀成兩個六字句，意思便大不相同了。 假使著書的人用了標點符號，便不須注解的人隨意亂猜了。

㈢ 沒有標點符號，決不能教授文法。 因為一篇之中，有章節的分段；一章一節之中，有句的分斷；一句之中，有分句（Clause），兼詞（Phrase，嚴復譯為『仂語，』）小頓（Pause，高元譯為『讀』）的區別；分句之中，又有主句和從句的分別：凡此種種區分，若沒有標點符號，決不能明白表示；既不能明白表示這些區別，文法的教授必不能滿意。

（例）左傳，昭七年：

匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲；況良霄——我先君穆公之胄，子良之孫，子耳之子，敝邑之卿，從政三世矣（鄭雖無腆，抑諺曰，『蕞爾國，』而

三世執其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣）其族又大，——所憑厚矣，而強死，能爲鬼，不亦宜乎？

這一長句，若從文法結構上分析起來，非用許多符號不可。若沒有符號，必致囫圇吞下去，文法上各部分互相照應的地方必不能看出來。若全用一種圈子，豈不成了十幾句了，那能表示造句的文法呢？

因爲這些害處，所以這幾年以來國內國外的中國學者狠有些人提倡採用一種新式的標點符號。鼓吹最早的是科學雜誌。科學雖是橫行的，也曾討論直行標點的用法。後來新青年，太平洋，新潮，每週評論，北京法政學報等直行的雜誌也儘量採用新式的標點。國立北京大學所出版的大學叢書，大學月刊，及模範文選，學術文錄等書也多用標點。上海的東方雜誌也有全用標點的文章。這幾年的實地試驗，引起了許多討論，現在國內明白事理的人，對於符號的形式雖然還有幾點異同的意見，但是對於標點符號的重要用處，大概都沒有懷疑的了。

因此我們想請教育部把這幾種標點符號頒行全國，使全國的學校都用符號幫助教授；使全國的報館漸漸採用符號，以便讀者；使全國的印刷所和書店早日造就出一班能排印符號的工人，漸漸的把一切書籍都用符號排印，以省讀書人的腦力，以謀教育的普及。

這是我們的希望。

提議人　馬裕藻　周作人
　　　　朱希祖　劉　復
　　　　錢玄同　胡　適

八年十一月二十九日夜修正，胡適

論短篇小說

這一篇乃是三月十五日在北京大學國文研究所小說科講演的材料。原稿由研究員傅斯年君記出，載於北京大學日刊。今就傅君所記，略爲更易，作爲此文。

一　什麼叫做『短篇小說？』

中國今日的文人大概不懂『短篇小說』是什麼東西。現在的報紙雜誌裏面，凡是筆記雜纂，不成長篇的小說，都可叫做『短篇小說。』所以現在那些『某生，某處人，幼負異才，……一日，遊某園，遇一女郎，睨之天人也，……』一派的爛調小說，居然都稱爲『短篇小說！』其實這是大錯的。西方的『短篇小說，』（英文叫做 Short story）在文學

上有一定的範圍，有特別的性質，不是單靠篇幅不長便可稱爲『短篇小說』的。

我如今且下一個『短篇小說』的界說：

短篇小說是用最經濟的文學手段描寫事實中最精采的一段，或一方面，而能使人充分滿意的文章。

這條界說中，有兩個條件最宜特別注意。 今且把這兩個條件分說如下：

（一）『事實中最精采的一段或一方面』 譬如把大樹的樹身鋸斷，懂植物學的人看了樹身的『橫截面，』數了樹的『年輪，』便可知道這樹的年紀。 一人的生活，一國的歷史，一個社會的變遷，都有一個『縱剖面』和無數『橫截面。』 縱面看去，須從頭看到尾，纔可看見全部。 橫面截開一段，若截在要緊的所在，便可把這個『橫截面』代表這個人，或這一國，或這一個社會。 這種可以代表全部的部分，便是我所謂『最精采』的部分。 又譬如西洋照相術未發明之前，有一種『側面剪影』(Silhouette)，用紙剪下人的側面，便可知道是某人。（此種剪像曾風行一時。今雖有照相術，尙有人爲之。） 這種可以代表全形

的一面便是我所謂『最精采』的方面。若不是『最精采』的所在，決不能用一段代表全體，決不能用一面代表全形。

（二）『最經濟的文學手段』形容『經濟』兩個字，最好是借用宋玉的話：『增之一分則太長，減之一分則太短；着粉則太白，施朱則太赤。』須要不可增減，不可塗飾，處處恰到好處，方可當『經濟』二字。因此，凡可以拉長演作章回小說的短篇，不是眞正『短篇小說』；凡敘事不能暢盡，寫情不能飽滿的短篇，也不是眞正『短篇小說』。

能合我所下的界說的，便是理想上完全的『短篇小說』。世間所稱『短篇小說』雖未能處處都與這界說相合，但是那些可傳世不朽的『短篇小說』，決沒有不具上文所說兩個條件的。

如今且舉幾個例。西曆一八七〇年，法蘭西和普魯士開戰，後來法國大敗，巴黎被攻破，出了極大的賠款，還割了兩省地，纔能講和。這一次戰爭，在歷史上就叫做普法之戰，是一件極大的事。若是歷史家記載這事，必定要上溯兩國開釁的遠因，中記戰爭的詳情，下

尋戰與和的影響：這樣記去，可滿幾十本大冊子。這種大事到了『短篇小說家』的手裏，便用最經濟的手腕去寫這件大事的最精采的一段或一面。我且不舉別人單舉Daudet和Maupassant兩個人爲例。Daudet所做普法之戰的小說，有許多種。我曾譯出一種叫做『最後一課』(La derniere classe)（初譯名「割地」，登上海大共和日報，後改用今名，登留美學生季報第三年。）全篇用法國割給普國兩省中一省的一個小學生的口氣，寫割地之後，普國政府下令，不許再教法文法語。所寫的乃是一個小學教師教法文的『最後一課』。一切割地的慘狀，都從這個小學生眼中看出，口中寫出。還有一種，叫做『柏林之圍』(Le siège de Berlin)（曾載「甲寅」第四號。）寫的是法皇拿破崙第三出兵攻普魯士時，有一個曾在拿破崙第一麾下的老兵官，以爲這一次法兵一定要大勝了，所以特地搬到巴黎，住在凱旋門邊，準備着看法兵『凱旋』的大典。後來這老兵官病了，他的孫女兒天天假造法兵得勝的新聞去哄他。那時普國的兵已打破巴黎。普兵進城之日，他老人家聽見軍樂聲，還以爲是法兵打破了柏林奏凱班師呢！這是借一個法國極強時代的老

兵來反照當日法國大敗的大恥，兩兩相形，眞可動人。

Maupassant 所做普法之戰的小說也有多種。我曾譯他的『二漁夫』(Deux amis)，寫巴黎被圍的情形，却都從兩個酒鬼身上着想。還有許多篇，如 "Mlle. Fifi" 之類，（皆未譯出）或寫一個妓女被普國兵士擄去的情形，或寫法國內地村鄉裏面的光棍，乘着國亂，設立『軍政分府』作威作福的怪狀，……都可使人因此推想那時法國兵敗以後的種種狀態。這都是我所說的『用最經濟的手腕，描寫事實中最精采的片段，而能使人充分滿意』的短篇小說。

二　中國短篇小說的略史。

『短篇小說』的定義既已說明了，如今且略述中國短篇小說的小史。

中國最早的短篇小說，自然要數先秦諸子的寓言了。莊子，列子，韓非子，呂覽，諸書所載的『寓言』往往有用心結構可當『短篇小說』之稱的。今舉二例。第一例見於列

子湯問篇：

太形王屋二山，方七百里，高萬仞，本在冀州之南，河陽之北。

北山愚公者，年且九十，面山而居，懲山之塞出入之迂也，聚室而謀曰，『吾與汝畢力平險，指通豫南，達於漢陰，可乎？』雜然相許。

其妻獻疑曰，『以君之力，曾不能損魁父之丘。如太形王屋何？且焉置土石？』雜曰，『投諸渤海之尾，隱土之北！』

遂率子孫荷擔者三夫，叩石墾壤，箕畚運於渤海之尾。鄰人京城氏之孀妻，有遺男，始齔，跳往助之。寒暑易節，始一返焉。

河曲智叟笑而止之曰，『甚矣汝之不慧！以殘年餘力，曾不能毀山之一毛，其如土石何？』

北山愚公長息曰，『汝心之固，固不可徹，曾不若孀妻弱子！雖我之死，有子存焉。子又生孫，孫又生子，子又有子，子又有孫。子子孫孫，無窮匱也，而山不

加增。何若而不平？」

河曲智叟亡以應。

『操蛇之神』聞之，懼其不已也，告之於帝。

山，一厝朔東，一厝雍南。自此，冀之南，漢之陰，無隴斷焉。

這篇大有小說風味。第一，因爲他要說『至誠可動天地，』却平空假造一段太形王屋兩山的歷史。第二，這段歷史之中，處處用人名地名，用直接會話，寫細事小物，即寫天神也用『操蛇之神，』『夸娥氏二子』等私名，所以看來好像眞有此事。這兩層都是小說家的家數。現在的人一開口便是『某生』『某甲，』眞是不曾懂得做小說的ABC。

第二例見於莊子無鬼篇：

莊子送葬，過惠子之墓，顧謂從者曰：

郢人堊漫其鼻端若蠅翼，使匠石斲之。匠石運斤成風，聽而斲之，盡堊而鼻不傷。郢人立不失容。

宋元君聞之，召匠石曰，『嘗試爲寡人爲之！』

匠石曰，『臣則嘗能斲之。雖然，臣之質死久矣！』

自夫子（謂惠子）之死也，吾無以爲質矣！吾無與言之矣！

這一篇寫『知己之感，』從古至今無人能及。看他寫『堊漫其鼻端，若蠅翼，』寫『匠石運斤成風，』都好像眞有此事，所以有文學的價值。看他寥寥七十個字，寫盡無限感慨，是何等『經濟的』手腕！

自漢到唐這幾百年中，出了許多『雜記』體的書，却都不配稱做『短篇小說。』最下流的如神仙傳和搜神記之類，不用說了。最高的如世說新語，其中所記，有許多狠有『短篇小說』的意味，却沒有『短篇小說』的體裁。如下舉的例：

(1)桓公（溫）北征，經金城，見前爲瑯琊時種柳。皆已十圍，慨然曰，『木猶如此，人何以堪！』攀枝執條，泫然流淚。

(2)王子猷（徽之）居山陰，夜大雪，眠覺，開室，命酌酒，四望皎然。因起彷徨，詠

左思招隱詩，忽憶戴安道。時戴在剡，即便夜乘小船就之。經宿方至，造門不前而返。人問其故。王曰，『吾本乘興而來，興盡而返，何必見戴！』

此等記載都是揀取人生極精采的一小段，用來代表那人的性情品格，所以我說世說很有『短篇小說』的意味。只是世說所記都是事實，或是傳聞的事實，雖有剪裁，却無結構，故不能稱做『短篇小說』。

比較說來，這個時代的散文短篇小說還該數到陶潛的桃花源記。這篇文字，命意也好，布局也好，可以算得一篇用心結構的『短篇小說』。此外便須到韻文中去找短篇小說了。韻文中孔雀東南飛一篇是狠好的短篇小說，記事言情，事事都到。但是比較起來，還不如木蘭辭更為『經濟』。

木蘭辭記木蘭的戰功，只用『將軍百戰死，壯士十年歸，』十個字；記木蘭歸家的那一天，却用了一百多字。十個字記十年的事，不為少。一百多字記一天的事，不為多。這便是文學的『經濟』。但是比較起來，木蘭辭還不如古詩上山採蘼蕪更為神妙。那詩道：

上山採蘼蕪，下山逢故夫。長跪問故夫：『新人復何如？』『新人雖言好，未若故人姝。顏色類相似，手爪不相如。新人從門入，故人從閤去。新人工織縑，故人工織素。織縑日一匹，織素五丈餘。將縑來比素，新人不如故。』

這首詩有許多妙處。第一，他用八十個字，寫出那家夫婦三口的情形，使人可憐被逐的『故人，』又使人痛恨那沒有心肝，想靠着老婆發財的『故夫。』第二，他寫那人棄妻娶妻的事，却不用從頭說起，不用說『某某某處人，娶妻某氏，甚賢；已而別有所愛，遂棄前妻而娶新歡……。』他只從這三個人的歷史中挑出那日從山上採野菜回來遇着故夫的幾分鐘，是何等『經濟的手腕！』是何等『精采的片段！』第三，他只用『上山採蘼蕪，下山逢故夫，』十個字，便可寫出這婦人是一個棄婦，被棄之後，非常貧苦，只得挑野菜度日。這是何等神妙手段！懂得這首詩的好處，方才可談『短篇小說』的好處。

到了唐朝，韻文散文中都有很妙的短篇小說。韻文中，杜甫的石壕吏是絕妙的例。那詩道：

暮投石壕村，有吏夜捉人，老翁踰牆走，老婦出門看。吏呼一何怒！婦啼一何苦！
聽婦前致詞：『三男鄴城戍。一男附書至，二男新戰死。生者且偷生，死者長
已矣！室中更無人，惟有乳下孫，有孫母未去，出入無完裙。老嫗力雖衰，請從
吏夜歸，急應河陽役，猶得備晨炊。』夜久語聲絕，如聞泣幽咽……天明登前
途，獨與老翁別！

這首詩寫天寶之亂，只寫一個過路投宿的客人夜裏偷聽得的事，不插一句議論，能使人覺得那時代徵兵之制的大害，百姓的痛苦，丁壯死亡的多，差役捉人的橫行：一一都在眼前。捉人捉到生了孫兒的祖老太太，別的吏可想而知了。

白居易的新樂府五十首中儘有狠好的短篇小說。最妙的是新豐折臂翁一首。看他寫『是時翁年二十四，兵部牒中有名字，夜深不敢使人知，偷將大石搥折臂，』使人不得不發生『苛政猛於虎』的思想。白居易的琵琶行也算得一篇很好的短篇小說。白居易的短處，只因為他有點迂腐氣，所以處處要把做詩的『本意』來做結尾，即如新豐折臂

爲篇末加上『君不見開元宰相宋開府』一段，便沒有趣味了。又如長恨歌一篇，本用道士見楊貴妃，帶來信物一件事作主體。白居易雖做了這詩，心中却不信道士見楊妃的神話；所以他不但說楊妃所在的仙山『在虛無縹緲中』；還要先說楊妃死時『金鈿委地無人收，翠翹金雀玉搔頭，』竟直說後來『天上』帶來的『鈿合金釵』是馬嵬坡拾起的了！自己不信，所以說來便不能叫人深信。人說趙子昂畫馬，先要伏地作種種馬相。做小說的人，也要如此，也要用全副精神替書中人物設身處地，體貼入微。做『短篇小說』的人，格外應該如此。爲什麼呢？因爲『短篇小說』要把所挑出的『最精采的一段』作主體，才可有全神貫注的妙處。若帶點迂氣，處處把『本意』點破，便是把書中事實作一種假設的附屬品，便沒有趣味了。

唐朝的散文短篇小說很多，好的却實在不多。我看來看去，只有張說的虬髯客傳可算得上品的『短篇小說』。虬髯客傳的本旨只是要說『眞人之興，非英雄所冀。』他却平空造出虬髯客一段故事，插入李靖紅拂一段情史，寫到正熱鬧處，忽然寫『太原公子

裼裘而來，』遂使那位野心豪傑絕心於事國，另去海外開闢新國。這種立意布局，都是小說家的上等工夫。這是第一層長處。這篇是『歷史小說。』凡做『歷史小說，』不可全用歷史上的事實，却又不可違背歷史上的事實。全用歷史的事實，便成了『演義』體，如三國演義和東周列國志，沒有眞正『小說』的價值。（『三國』所以稍有小說價值者，全靠其能於歷史事實之外，加入許多小說材料耳。）若違背了歷史的事實，如說岳傳使岳飛的兒子掛帥印打平金國，雖可使一班愚人快意，却又不成『歷史的』小說了。最好是能於歷史事實之外，造成一些『似歷史又非歷史』的事實，寫到結果却又不違背歷史的事實。如法國大仲馬的俠隱記，（商務出版。譯者君朔，不知是何人。我以爲近年譯西洋小說當以君朔所譯諸書爲第一。君朔所用白話，全非鈔襲舊小說的白話，乃是一種特創的白話，最能傳達原書的神氣。其價值高出林紓百倍。可惜世人不會賞識。）寫英國暴君查爾第一世爲克林威爾所囚時，有幾個俠士出了死力百計想把他救出來，每次都到將成功時忽又失敗；寫來極熱閙動人，令人急煞，却終不能救免查爾第一世斷頭之刑，故不違背歷史的事實。又如水滸傳所記宋江等三十六人

是正史所有的事實。水滸傳所寫宋江在潯陽樓上吟反詩，寫武松打虎殺嫂，寫魯智深大鬧和尚寺，……等事，處處熱鬧煞，却終不違歷史的事實。（「蕩寇志」便違背歷史的事實了。）虬髯客傳的長處正在他寫了許多動人的人物事實，把『歷史的』人物（如李靖，劉文靜，唐太宗之類。）『和非歷史的』人物（如虬髯客，紅拂是。）穿插夾混，叫人看了竟像那時眞有這些人物事實。但寫到後來，虬髯客飄然去了，依舊是唐太宗得了天下，一毫不違背歷史的事實。這是『歷史小說』的方法，便是虬髯客傳的第二層長處。此外還有一層好處。唐以前的小說，無論散文韻文，都只能敍事，不能用全副氣力描寫人物。虬髯客傳寫虬髯客極有神氣，自不用說了。就是寫紅拂李靖等『配角』，也都有自性的神情風度。這種『寫生』手段，便是這篇的第三層長處。有這三層長處，所以我敢斷定這篇虬髯客傳是唐代第一篇『短篇小說』。宋朝是『章回小說』發生的時代。如宣和遺事和五代史平話等書，都是後世『章回小說』的始祖。宣和遺事中記楊志賣刀殺人，晁蓋等八人路劫生辰綱，宋江殺閻婆惜，諸段，便是施耐庵水滸傳的稿本。從宣和遺事變成水滸傳，

是中國文學史上一大進步。 但宋朝是『雜記小說』極盛的時代，故宣和遺事等書，總脫不了『雜記體』的性質，都是上段不接下段，沒有結構布局的。 宋朝的『雜記小說』頗多好的，但都不配稱做『短篇小說』。 『短篇小說』是有結構局勢的；是用全副精神氣力貫注到一段最精采的事實上的。 『雜記小說』是東記一段，西記一段，如一盤散沙，如一篇零用帳，全無局勢結構的。 這個區別，不可忘記。

明清兩朝的『短篇小說』可分白話與文言兩種。 白話的『短篇小說』可用今古奇觀作代表。 今古奇觀是明末的書，大概不全是一人的手筆（如杜十娘一篇，用文言極多，遠不如賣油郎，似出兩人手筆。） 書中共有四十篇小說，大要可分兩派：一是演述舊作的，一是自己創作的。 如『吳保安棄家贖友』一篇，全是演唐人的吳保安傳，不過添了一些瑣屑節目罷了。 但是這些加添的瑣屑節目，便是文學的進步。 水滸所以比史記更好，只在多了許多瑣屑細節。 水滸所以比宣和遺事更好，也只在多了許多瑣屑細節。 從唐人的吳保安，變成今古奇觀的吳保安；從唐人的李汧公，變成今古奇觀的李汧公；從漢人的伯牙

子期，變成今古奇觀的伯牙子期：——這都是文學由略而詳，由粗枝大葉而瑣屑細節的進步。此外那些明人自己創造的小說，如賣油郎，如洞庭紅，如喬太守，如念親恩孝女藏兒，都可稱狠好的『短篇小說』。依我看來，今古奇觀的四十篇之中，布局以喬太守爲最工，寫生以賣油郎爲最工。喬太守一篇用一個李都管做全篇的線索，是有意安排的結構。賣油郎一篇寫秦重，花魁娘子，九媽，四媽，各到好處。今古奇觀中雖有狠平常的小說，（如三孝廉，吳保安，羊角哀，諸篇。）比起唐人的散文小說，已大有進步了。唐人的小說，最好的莫如虬髯客傳。但虬髯客傳寫的是英雄豪傑，容易見長。今古奇觀中大多數的小說，寫的都是些瑣細的人情世故，不容易寫得好。唐人的小說大都屬於理想主義，（如虬髯客傳，紅線，聶隱娘，諸篇。）今古奇觀中如賣油郎，徐老僕，喬太守，孝女藏兒，便近於寫實主義了。至於由文言的唐人小說，變成白話的今古奇觀，寫物寫情，都更能曲折詳盡，那更是一大進步了。

只可惜白話的短篇小說，發達不久，便中止了。中止的原因，約有兩層。第一，因爲白

話的『章回小說』發達了，做小說的人往往把許多短篇略加組織，合成長篇。如儒林外史和品花寶鑑名為長篇的『章回小說，』其實都是許多短篇湊攏來的。這種雜湊的長篇小說的結果，反阻礙了白話短篇小說的發達了。第二，是因為明末清初的文人，很做了一些中上的文言短篇小說。如虞初新志，虞初續志，聊齋志異等書裏面很有幾篇可讀的小說。比較看來，還該把聊齋志異來代表這兩朝的文言小說。聊齋裏面，如續黃粱，胡四相公，青梅，促織，細柳，……諸篇，都可稱為『短篇小說。』聊齋的小說，平心而論，實在高出唐人的小說。蒲松齡雖喜說鬼狐，但他寫鬼狐却都是人情世故，於理想主義之中，却帶幾分寫實的性質。這實在是他的長處。只可惜文言不是能寫人情世故的利器。到了後來，那些學聊齋的小說，更不值得提起了。

三　結論

最近世界文學的趨勢，都是由長趨短，由繁多趨簡要。——『簡』與『略』不同，故這

句話與上文說『由略而詳』的進步並無衝突—詩的一方面，所重的在於『寫情短詩，』(Lyrical Poetry (或譯「抒情詩」。) 像 Homer, Milton, Dante 那些幾十萬字的長篇，幾乎沒有人做了；就有人做，(十九世紀尚多此種。) 也很少人讀了。戲劇一方面，蕭士比亞的戲，有時竟長到五齣二十幕，(此所指乃 Hamlet 也。) 後來變到五齣五幕；又漸漸變成三齣三幕；如今最注重的是『獨幕戲』了。小說一方面，自十九世紀中段以來，最通行的是『短篇小說。』長篇小說如 Tolstoy 的『戰爭與和平，』竟是絕無而僅有的了。所以我們簡直可以說，『寫情短詩，』『獨幕劇，』『短篇小說，』三項，代表世界文學最近的趨向。這種趨向的原因，不止一種。(一)世界的生活競爭一天忙似一天，時間越寶貴了，文學也不能不講究『經濟；』若不經濟，只配給那些吃了飯沒事做的老爺太太們看，不配給那些在社會上做事的人看了。(二)文學自身的進步，與文學的『經濟』有密切關係。斯賓塞說，論文章的方法，千言萬語，只是『經濟』一件事。文學越進步，自然越講求『經濟』的方法。有此兩種原因，所以世界的文學都趨向這三種『最經濟的』體

裁。今日中國的文學，最不講『經濟。』那些古文家和那『聊齋濫調』的小說家，只會記『某時到某地，遇某人，作某事』的死賬，毫不懂狀物寫情是全靠瑣屑節目的。那些長篇小說家又只會做那無窮無極九尾龜一類的小說，連體裁布局都不知道，不要說文學的經濟了。若要救這兩種大錯，不可不提倡那最經濟的體裁，——不可不提倡眞正的『短篇小說。』

民國七年。

文學進化觀念與戲劇改良

去年我曾說過要做一篇戲劇改良私議，不料這一年匆匆過了，我這篇文章還不曾出世。於今新青年在這一期正式提出這個戲劇改良的問題，我以為我這一次恐怕賴不過去了。幸而有傅斯年君做了一篇一萬多字的戲劇改良各面觀，把我想要說的話都說了，而且說得非常明白痛快；於是我這篇戲劇改良私議竟可以公然不做了。本期裏還有兩篇附錄：一是歐陽予倩君的予之戲劇改良觀，一是張繆子君的我的中國舊戲觀。此外還有傅君隨後做的再論戲劇改良，評論張君替舊戲辯護的文章。後面又有宋春舫先生的近世名戲百種目，選出一百種西洋名戲，預備我們譯作中國新戲的模範本。這一期有了這許多關於戲劇的文章，眞成了一本『戲劇改良號』了！我看了這許多文章，頗有一點心癢手癢，也想加入這種有趣味的討論，所以我劃出戲劇改良問題的一部分做我的題目，

就叫做『文學進化觀念與戲劇改良』。

我去年初回國時看見一部張之純的中國文學史，內中有一段說道：

> 是故崑曲之盛衰，實興亡之所繫。道咸以降，此調漸微。中興之頌未終，海內之人心已去。識者以秦聲之極盛，爲妖孽之先徵。其言雖激，未始無因。欲覘升平，當復崑曲。樂記一言，自勝於政書萬卷也。（下卷一一八頁）

這種議論，居然出現於『文學史』裏面，居然作師範學校『新教科書』用，我那時初從外國回來，見了這種現狀，眞是莫名其妙。這種議論的病根全在沒有歷史觀念，故把一代的興亡與崑曲的盛衰看作有因果的關係，故說『欲覘升平，當復崑曲』。若是復崑曲遂可以致升平，只消一道總統命令，幾處警察廳的威力，就可使中國戲園家家唱崑曲，——難道中國立刻便「升平」了嗎？我舉這一個例來表示現在談文學的人大多沒有歷史進化的觀念。因爲沒有歷史進化的觀念，故雖是『今人』，却要做『古人』的死文字；雖是二十世紀的人，偏要說秦漢唐宋的話。即以戲劇一個問題而論，那班崇拜現行的西皮二黃

戲，認爲『中國文學美術的結晶』的人，固是不值一駁；就有些人明知現有的皮簧戲實在不好，終不肯主張根本改革，偏要主張恢復崑曲。現在北京一班不識字的崑曲大家天天鸚鵡也似的唱崑腔戲，一班無聊的名士幫着吹打，以爲這就是改良戲劇了。這些人都只是不明文學廢興的道理，不知道崑曲的衰亡自有衰亡的原因；不知道崑曲不能自保於道咸之時，決不能中興於既亡之後。所以我說，現在主張恢復崑曲的人與崇拜皮簧的人，同是缺乏文學進化的觀念。

如今且說文學進化觀念的意義。這個觀念有四層意義，每一層含有一個重要的敎訓。

第一層總論文學的進化：文學乃是人類生活狀態的一種記載，人類生活隨時代變遷，故文學也隨時代變遷，故一代有一代的文學。周秦有周秦的文學，漢魏有漢魏的文學，唐有唐的文學，宋有宋的文學，元有元的文學。三百篇的詩人做不出元曲選，元曲選的雜劇

家也做不出三百篇。左邱明做不出水滸傳，施耐菴也做不出春秋左傳。這是文學進化觀念的第一層教訓，最容易明白，故不用詳細引證了。（古人如袁枚，焦循，多有能懂得此理的）

文學進化觀念的第二層意義是：每一類文學不是三年兩載就可以發達完備的，須是從極低微的起原，慢慢的，漸漸的，進化到完全發達的地位。有時候，這種進化剛到半路上，遇着阻力就停住不進步了；有時候因為這一類文學受種種束縛，不能自由發展，故這一類文學的進化史，全是擺脫這種束縛力爭自由的歷史；有時候，這種文學上的羈絆居然完全毀除，於是這一類文學便可以自由發達；有時候，這種文學革命止能有局部的成功，不能完全掃除一切枷鎖鐐銬，後來習慣成了自然，便如纏足的女子，不但不想反抗，竟以為非如此不美了！這是說各類文學進化變遷的大勢。西洋的戲劇便是自由發展的進化；中國的戲劇便是只有局部自由的結果。列位試讀王國維先生的宋元戲曲史，試看中國戲劇從古代的「歌舞」，（歌舞是一事，猶言歌的舞也。）(Ballad Dance) 一變而為戲優；後來加入種種把戲，再變而為演故事兼滑稽的雜戲；（王氏以唐宋遼金之滑稽戲為一種獨立之戲劇，與歌舞戲

爲二事。鄙意此似有誤。王氏引各書所記訴諧各則，未必獨立於歌舞戲之外。但因打諢之中時有諷諫之旨，故各書特別記此訴諧之一部分而略其不足記之他部分耳。元雜劇中亦多打諢語。今之京調戲亦可隨時插入譏刺時政之打諢。若有人筆記之，後世讀之者亦但見林步青夏月珊之打諢而不見其他部分，或亦有疑爲單獨之滑稽戲者矣。）後來由『敍事』體變成『代言』體，由遍數變爲折數，由格律極嚴的大曲變爲可以增減字句變換宮調的元曲，於是中國戲劇三變而爲結構大致完成的元雜劇。

但元雜劇不過是大體完具，其實還有許多缺點：（一）每本戲限於四折，（二）每折限於一宮調，（三）每折限一人唱。後來南戲把這些限制全都毀除，使一劇的長短無定，一折的宮調無定，唱者不限於一人。雜劇的限制太嚴，故除一二大家之外，多止能鋪敍事實，不能有曲折詳細的寫生工夫；所寫人物，往往毫無生氣；所寫生活與人情，往往缺乏細膩體會的工夫。後來的傳奇，因爲體裁更自由了，故於寫生，寫物，言情，各方面都大有進步。試舉例爲證。李漁的蜃中樓乃是合幷元曲選裏的柳毅傳書同張生煮海兩本戲做成的，但蜃中樓不但情節更有趣味，並且把戲中人物一一都寫得有點生氣，個個都有點個性的區別。

如元劇中的錢塘君雖於布局有關，但沒有着意描寫；李漁於蜃中樓的獻壽一折中，寫錢塘君何等痛快，何等有意味！　這便是一進步。　又如元劇漁樵記寫朱買臣事，爲後來南戲爛柯山所本，但爛柯山中寫人情世故，遠勝漁樵記，試讀癡夢一折，便知兩本的分別。　又如崐曲長生殿與元曲梧桐雨同記一事，但兩本相比，梧桐雨敘事雖簡潔，寫情實遠不如長生殿。以戲劇的體例看來，雜劇的文字經濟實爲後來所不及；但以文學上表情寫生的工夫看來，雜劇實不及崐曲。　如長生殿中彈詞一折，雖脫胎於元人的貨郎旦，但一經運用不同，使寫出無限興亡盛衰的感慨，成爲一段狠動人的文章。　以上所舉的三條例，——蜃中樓，爛柯山，長生殿，——都可表示雜劇之變爲南戲傳奇，在體裁一方面雖然不如元代的謹嚴，但因爲體裁更自由，故於寫生表情一方面實在大有進步，可以算得是戲劇史的一種進化。　即以傳奇變爲京調一事而論，據我個人看來，也可算得是一種進步。　傳奇的大病在於太偏重樂曲；一方面在當日極盛時代固未嘗不可供私家歌童樂部的演唱，但這種戲只可供上流人士的賞玩，不能成通俗的文學。　況且劇本折數無限，大多數都是太長了，不能全演，故不能

不割出每本戲中最精采的幾折，如西廂記的拷紅，如長生殿的聞鈴驚變等，其餘的幾折，往往無人過問了。割裂之後，文人學士雖可賞玩，但普通一般社會更覺得無頭無尾，不能懂得。傳奇雅劇既不能通行，於是各地的『土戲』紛紛興起：徽有徽調，漢有漢調，粵有粵戲，蜀有高腔，京有京調，秦有秦腔。統觀各地俗劇，約有五種公共的趨向：（一）材料雖有取材於元明以來的『雅劇，』（亦有新編者。）而一律改為淺近的文字；（二）音樂更簡單了，從前各種複雜的曲調漸漸被淘汰完了，只剩得幾種簡單的調子；（三）因上兩層的關係，曲中字句比較的容易懂得多了；（四）每本戲的長短，比『雅劇』更無限制，更自由了；（五）其中雖多連台的長戲，但短戲的趨向極強，故其中往往有狠有剪裁的短戲，如三娘教子，四進士之類。依此五種性質看來，我們狠可以說從崐曲變為近百年的『俗戲，』可算得中國戲劇史上一大革命。大概百年來政治上的大亂，生計上的變化，私家樂部的銷滅，也都與這種『俗劇』的興起大有密切關係。後來『俗劇』中的京調受了幾個有勢力的人，如前清慈禧后等的提倡，於是成為中國戲界最通行的戲劇。但此種俗劇的運動，

起原全在中下級社會，與文人學士無關，故戲中字句往往十分鄙陋，梆子腔中更多極不通的文字。俗劇的內容，因爲他是中下級社會的流行品，故含有此種社會的種種惡劣性，很少如四進士一類有意義的戲。況且編戲做戲的人大都是沒有學識的人，故俗劇中所保存的戲臺惡習慣最多。這都是現行俗戲的大缺點。但這種俗戲在中國戲劇史上，實在有一種革新的趨向，有一種過渡的地位，這是不可埋沒的。研究文學歷史的人，須認淸這種改革的趨向，更須認明這種趨向在現行的俗劇中不但並不曾完全達到目的，反被種種舊戲的惡習慣所束縛，到如今弄成一種既不通俗又無意義的惡劣戲劇。——以上所說中國戲劇進化小史的教訓是：中國戲劇一千年來力求脫離樂曲一方面的種種束縛，但因守舊性太大，未能完全達到自由與自然的地位。中國戲劇的將來，全靠有人能知道文學進化的趨勢，能用人力鼓吹，幫助中國戲劇早日脫離一切阻礙進化的惡習慣，使他漸漸自然，漸漸達到完全發達的地位。

文學進化的第三層意義是：一種文學的進化，每經過一個時代，往往帶着前一個時代

留下的許多無用的紀念品;這種紀念品在早先的幼稚時代本來是狠有用的,後來漸漸的可以用不着他們了,但是因爲人類守舊的惰性,故仍舊保存這些過去時代的紀念品。在社會學上,這種紀念品叫做『遺形物』(Vestiges or Rudiments)。如男子的乳房,形式雖存,作用已失;本可廢去,總沒廢去;故叫做『遺形物』。即以戲劇而論,古代戲劇的中堅部分全是樂歌,打諢科白不過是一小部分;後來元人雜劇中,科白竟占極重要的部分;如老生兒,陳州糶米,殺狗勸夫等雜劇竟有長至幾千字的說白,這些戲本可以廢去曲詞全用科白了,但曲詞終不會廢去。明代已有『終曲無一曲』的傳奇,如屠長卿的曇花夢,(見汲古閣六十種曲。)可見此時可以完全廢曲用白了;但後來不但不如此,並且白越減少,曲詞越增多,明朝以後,除了李漁之外,竟連會做好白的人都沒有了。所以在中國戲劇進化史上,樂曲一部分本可以漸漸廢去,但也依舊存留,遂成一種『遺形物』。此外如臉譜,嗓子,台步,武把子,……等等,都是這一類的『遺形物』,早就可以不用了,但相沿下來至今不改。西洋的戲劇在古代也曾經過許多幼稚的階級,如『和歌』(Chorus)面具,『過門』,『背

躬』(aside)，武場，……等等。但這種『遺形物，』在西洋久已成了歷史上的古蹟，漸漸的都淘汰完了。這些東西淘汰乾淨，方才有純粹戲劇出世。中國人的守舊性最大，保存的『遺形物』最多。皇帝雖沒有了，總統出來時依舊地上鋪着黃土，年年依舊祀天祭孔，這都是『遺形物。』再回到本題，現今新式舞台上有了布景，本可以免去種種開門，關門，跨門檻的做作了，但這些做作依舊存在；甚至於在一個布置完好的祖先堂裏『上馬加鞭！』又如武把子一項，本是古代角觝等戲的遺風，在完全成立的戲劇裏本沒有立足之地。一部元曲選裏，一百本戲之中只有三四本用得着武場；而這三四本武場戲之中有單鞭奪槊和氣英布兩本都用一個觀戰的人口述戰場上的情形，不用在戲台上打仗而戰爭的情狀都能完全寫出。這種虛寫法便是編戲的一大進步。不料中國戲劇家發明這種虛寫法之後六七百年，戲台上依舊是打觔斗，爬槓子，舞刀耍鎗的賣弄武把子，這都是『遺形物』的怪現狀。這種『遺形物』不掃除乾淨，中國戲劇永遠沒有完全革新的希望。不料現在的劇評家不懂得文學進化的道理；不知道這種過時的『遺形物』狠可阻礙戲

劇的進化；又不知道這些東西於戲劇的本身全不相關，不過是歷史經過的一種遺跡；居然竟有人把這些『遺形物』——臉譜，嗓子，台步，武把子，唱工，鑼鼓，馬鞭子，跑龍套，等等——當作中國戲劇的精華！這眞是缺乏文學進化觀念的大害了。

文學進化觀念的第四層意義是：一種文學有時進化到一個地位，便停住不進步了；直到他與別種文學相接觸，有了比較，無形之中受了影響，或是有意的吸收人的長處，方才再繼續有進步。此種例在世界文學史上，眞是舉不勝舉。如英國戲劇在伊里沙白女王的時代本極發達，有蔣生（Ben Jonson）蕭士比亞等的名著；後來英國人崇拜蕭士比亞太甚了，被他籠罩一切，故十九世紀的英國詩與小說雖有進步，於戲劇一方而實在沒有出色的著作；直到最近三十年中，受了歐洲大陸上新劇的影響，方才有蕭伯納（Bernard Shaw）高爾華胥（John Galsworthy）等人的名著。這便是一例。中國文學向來不曾與外國高級文學相接觸，所接觸的都沒有什麼文學的勢力；然而我們細看中國文學所受外國的影響，也就不少了。六朝至唐的三四百年中間，西域（中亞細亞）各國的音樂，歌舞，戲劇，

輸入中國的極多：如龜茲樂，如『撥頭』戲，（舊唐書音樂志云「撥頭者，出西域胡人」）卻是極明顯的例。（看「宋元戲曲史」第九頁）再看唐宋以來的曲調，如伊州，涼州，熙州，甘州，氐州，各種曲名目顯然，可證其為西域輸入的曲調。此外中國詞曲中還不知道有多少外國分子呢！現在戲台上用的樂器，十分之六七是外國的樂器，最重要的是『胡琴』更不用說了。所以我們可以說，中國戲劇的變遷，實在帶着無數外國文學美術的勢力。只可惜這千餘年來和中國戲台接觸的文字美術都是一些狠幼稚的文學美術，故中國戲劇所受外來的好處雖然一定不少，但所受的惡劣影響也一定狠多。現在中國戲劇有西洋的戲劇可作直接比較參考的材料，若能有人虛心研究，取人之長，補我之短；掃除舊日的種種『遺形物』，採用西洋最近百年來繼續發達的新觀念，新方法，新形式，如此方才可使中國戲劇有改良進步的希望。

我現在且不說這種『比較的文學研究』可以得到的種種高深的方法與觀念，我且

單舉兩種極淺近的益處——

（一）悲劇的觀念——中國文學最缺乏的是悲劇的觀念。無論是小說，是戲劇，總是一個美滿的團圓。現今戲園裏唱完戲時總有一男一女出來一拜，叫做『團圓，』這便是中國人的『團圓迷信』的絕妙代表。有一兩個例外的文學家，要想打破這種團圓的迷信，如石頭記的林黛玉不與賈寶玉團圓，如桃花扇的侯朝宗不與李香君團圓；但是這種結束法是中國文人所不許的，於是有後石頭記，紅樓圓夢等書，把林黛玉從棺材裏掘起來好同賈寶玉團圓；於是有顧天石的南桃花扇使侯公子與李香君當場團圓！又如朱買臣棄婦，本是一樁『覆水難收』的公案，元人作漁樵記，後人作爛柯山，偏要設法使朱買臣夫婦團圓。又如白居易的琵琶行寫的本是『同是天涯淪落人，相逢何必曾相識』兩句，元人作靑衫淚，偏要叫那琵琶娼婦跳過船，跟白司馬同去團圓！又如岳飛被秦檜害死一件事乃是千古的大悲劇，後人做說岳傳偏要說岳雷掛帥打平金兀朮，封王團圓！這種『團圓的迷信』乃是中國人思想薄弱的鐵證。做書的人明知世上的眞事都是不如意的居大部

分，他明知世上的事不是顛倒是非，便是生離死別，他却偏要使『天下有情人都成了眷屬，』偏要說善惡分明，報應照彰。他閉着眼睛不肯看天下的悲劇慘劇，不肯老老實實寫天工的顛倒慘酷，他只圖說一個紙上的大快人心。這便是說謊的文學。更進一層說：團圓快樂的文字，讀完了，至多不過能使人覺得一種滿意的觀念，決不能叫人有深沉的感動，決不能引人到澈底的覺悟，決不能使人起根本上的思量反省。例如石頭記寫林黛玉與賈寶玉一個死了，一個出家做和尚去了，這種不滿意的結果方才可以使人傷心感歎，使人覺悟家庭專制的罪惡，使人對於人生問題和家族社會問題發生一種反省。若是這一對有情男女竟能成就『木石姻緣，』團圓完聚，事事如意，那麼曹雪芹又何必作這一部大書呢？這一部書還有什麼『餘味』可說呢？故這種『團圓』的小說戲劇，根本說來，只是腦筋簡單，思力薄弱的文學，不耐人尋思，不能引人反省。西洋的文學自從希臘的厄斯奇勒，(Aesohylus,) 沙浮克里(Sophocles,)虞里彼底(Euripides)時代即有極深密的悲劇觀念。悲劇的觀念：第一，即是承認人類最濃摯最深沉的感情不在眉開眼笑之時，乃在悲哀

不得意無可奈何的時節；第二，即是承認人類親見別人遭遇悲慘可憐的境地時，都能發生一種至誠的同情，都能暫時把個人小我的悲歡哀樂一齊消納在這種至誠高尚的同情之中；第三，即是承認世上的人事無時無地沒有極悲極慘的傷心境地，不是天地不仁，『造化弄人』（此希臘悲劇中最普通的觀念）便是社會不良使個人銷磨志氣，墮落人格，陷入罪惡不能自脫。（此近世悲劇最普通的觀念。） 有這種悲劇的觀念，故能發生各種思力深沉，意味深長，感人最烈，發人猛省的文學。 這種觀念乃是醫治我們中國那種說謊作僞思想淺薄的文學的絕妙聖藥。 這便是比較的文學研究的一種大益處。

（二）文學的經濟方法——我在『論短篇小說』一篇裏，已說過『文學的經濟』的道理了。 本篇所說，專指戲劇文學立論。

戲劇在文學各類之中，最不可不講經濟。 爲什麼呢？ 因爲（1）演戲的時間有限；（2）做戲的人的精力與時間都有限；（3）看戲的人的時間有限；（4）看戲太長久了，使人生厭倦；（5）戲臺上的設備，如布景之類，有種種困難，不但須要圖省錢，還要圖省事；（6）有許多

事實情節是不能在戲臺上一一演出來的，如千軍萬馬的戰爭之類。有此種種原因，故編戲時須注意下列各項經濟的方法

(1)時間的經濟　須要能於最簡短的時間之內，把一篇事實完全演出。

(2)人力的經濟　須要使做戲的人不致筋疲力竭；須要使看戲的人不致頭昏眼花。

(3)設備的經濟　須要使戲中的陳設布景不致超出戲園中設備的能力。

(4)事實的經濟　須要使戲中的事實樣樣都可在戲台上演出來；須要把一切演不出的情節一概用間接法或補敍法演出來。

我們中國的戲劇最不講究這些經濟方法。如長生殿全本至少須有四五十點鐘方可演完，桃花扇全本須用七八十點鐘方可演完。有人說這種戲從來不唱全本的；我請問，既不唱全本，又何必編全本的戲呢？那種連台十本，二十本，三十本的『新戲，』更不用說了。這是時間的不經濟。中國戲界最怕『重頭戲』往往有幾個人遞代扮演一個脚色，如雙

金錢豹，如雙四杰村之類，這是人力的不經濟。中國新開的戲園試辦布景，一齣四進士要布十個景；一齣落馬湖要布二十五個景！（這是嚴格的說法。但現在的戲園裏武場一大段不布景。）這是設備的不經濟。再看中國戲台上，跳過桌子便是跳牆；站在桌上便是登山；四個跑龍套便是一千人馬；轉兩個灣便是行了幾十里路；翻幾個觔斗，做幾件手勢，便是一場大戰。這種粗笨愚蠢，不眞不實，自欺欺人的做作，看了眞可使人作嘔！既然戲台上不能演出這種事實，又何苦硬把這種情節放在戲裏呢？西洋的戲劇最講究經濟的方法。即如本期張豂子君『我的中國舊戲觀』中所說外國戲最講究的『三種聯合，』便是戲劇的經濟方法。張君引這三種聯合來比中國舊戲中身段台步各種規律，便大錯了。三種聯合原名 The Law of Three Unities，當譯爲『三一律。』『三一』即是：（1）一個地方，（2）一個時間，（3）一樁事實。我且舉一齣三娘教子做一個勉强借用的例。三娘教子這齣戲自始至終，只在一個機房裏面，只須布一幕的景，這便是『一個地方；』這齣戲的時間只在放學回來的一段時間，這便是『一個時間；』這齣戲的情節只限於機房教子一段事

實，這便是『一椿事實。』 這齣戲只挑出這一小段時間，這一個小地方，演出這一小段故事；但是看戲的人因此便知道這一家的歷史；便知道三娘是第三妾；他的丈夫從軍不回，大娘二娘都再嫁了，只剩三娘守節撫孤，這兒子本不是三娘生的，……這些情節都在這小學生放學回來的一個極短時間內，從三娘薛寶口中一一補叙出來，正不用從十幾年前敘起：這便是戲劇的經濟。 但是三娘敎子的情節狠簡單，故雖偶合『三一律，』還不算難。 西洋的希臘戲劇遵守『三一律』最嚴；近世的『獨幕劇』也嚴守這『三一律。』 其餘的『分幕劇』只遵守『一椿事實』的一條，於時間同地方兩條便往往擴充範圍，不能像希臘劇本那種嚴格的限制了。（看「新青年」四卷六號以來的易卜生所做的娜拉與國民之敵兩劇便知。）

但西洋的新戲雖不能嚴格的遵守『三一律，』却極注意劇本的經濟方法：無五折以上的戲，無五幕以上的布景，無不能在台上演出的情節。 張繆子君說，『外國演陸軍劇，必須另築大戲館。』 這是極外行的話。 西洋戲劇從沒有什麼『陸軍劇；』古代雖偶有戰鬥的戲，也不過在戲台後面吶喊作戰鬥之聲罷了；近代的戲劇連這種笨法都用不着，只隔開

一幕，用幾句補敍的話，使够了。元曲選中的薛仁貴一本，便是這種寫法，比單鞭奪槊與氣英布兩本所用觀戰員詳細報告的寫法更經濟了。元人的雜劇，限於四折，故不能不講經濟的方法，雖不能上比希臘的名劇，下比近世的新劇，也就可以比得上十六七世紀英國法國戲劇的經濟了。(此單指體裁段落；並不包括戲中的思想與寫生工夫。)南曲以後，編戲的人專注意詞章音節一方面，把體裁的經濟方法完全拋掉，遂有每本三四十齣的笨戲，弄到後來，不能不割裂全本，變成無數沒頭沒腦的小戲！現在大多數編戲的人，依舊是用『從頭至尾』的笨法，不知什麼叫做『剪裁，』不知什麼叫做『戲劇的經濟。』補救這種笨伯的戲劇方法，別無他道，止有研究世界的戲劇文學，或者可以漸漸的養成一種文學經濟的觀念。這也是比較的文學研究的一種益處了。

以上所說兩條，——悲劇的觀念，文學的經濟，——都不過是最淺近的例，用來證明研究西洋戲劇文學可以得到的益處；大凡一國的文化最忌的是『老性』；『老性』是『暮

氣，』一犯了這種死症，幾乎無藥可醫；百死之中，止有一條生路：趕快用打針法，打一些新鮮的『少年血性』進去，或者還可望却老還童的功効。現在的中國文學已到了暮氣攻心，奄奄斷氣的時候！趕緊灌下西方的『少年血性湯，』還恐怕已經太遲了；不料這位病人家中的不肖子孫還要禁止醫生，不許他下藥，說道，『中國人何必吃外國藥！』……哼！

民國七年九月。

追答李濂鏜君

李濂鏜君的通信登在三卷二號，那期報寄到美國時，我已離開紐約，故不曾見着。今見張先生提起此信，我方才找出李君的原信細讀一遍。李君說Metonymy似典故，Antithesis似對仗，似不甚確。Antithesis固含有對峙之意，然與吾國的『對仗』略有不同。如尹文子說『聖法之治以至此，非聖人之治也；』人與法相對峙。又如三國志上『既生瑜，何生亮；』瑜與亮相對峙。俗話說『謀事在人，成事在天，』謀與成，天與人，皆相對峙。此類之句法在西文名為Antithesis。此種句法，本是語言的自然表示，中西多有的；並不是平對仄仄對平的對仗；也不是勉强拉攏的對仗；更不是全篇到底的駢文長律。

Metonymy有廣狹兩義，譯義均為『代文。』廣義之『代文，』包一切用此字代彼字之作用。如說『某人能寫一筆好北魏，』其實是說『北魏碑體的字。』又如說，『前

日上書左右，不知執事將何以教之？』『左右』與『執事』均是『代文。』又如說，『明日午刻潔樽候駕。』不說備酒肴，却用『潔樽』不說請你來却說『候駕。』這都是『代文』的廣義，Metonymy 的狹義與 Synecdoche 同意。此亦是『代文，』但限於用一部分代全體或用全體代一部分。例如『過盡千帆皆不是，』千帆代千隻船，是一部分代全體。又如『老母春秋已高，』春秋是兩季之名，用來代年歲，也是一部分代全體。又如說『倩何人喚取紅巾翠袖，搵英雄淚，』明說『女子，』却只說女子的『紅巾翠袖，』這也是用一部分代全體。又如『美人』二字，『人』是類名，却用來單指女子；又如朝日與落日，都是『斜陽，』但我們偏說落日是斜陽：這都是用類名來代個體事物，即是用全體代一部分了。此類用法，都可名為 Metonymy 或 Synecdoche。這是用『套語，』不是用典。

大多數『套語』之初起時，本是狠合美學的原理的。文學的美感有一條極重要的規律曰：說得越具體越好，說得越抽象越不好。更進一層說：凡全稱名辭都是抽象的；凡個

體事物都是具體的。故說『美人』是抽象的，不能發生明瞭濃麗的想像。若說『紅巾翠袖』便是具體的，便可引起一種具體的影像。又如說『少年』是抽象的；若說『衫青鬢綠』便是具體的，便可引起濃麗明瞭的影像了。這是大多數『套語』所以發生的原由。但是『套語』初起時，本全靠他們那種引起具體影象的能力。後來成了爛調的套語，便失了這種能力，與抽象的全稱名詞沒有分別了。況且時代變遷，一時代的套語過了一二百年便不能適用。如宋人可用『紅巾翠袖』代表美人今世的女子若穿戴着紅巾翠袖，便成笑柄了！又如古代少年可說『衫青鬢綠』。後來『綠』字所表的顏色漸漸由深綠變成淺綠，我們久已不說頭髮是『綠』的，我們的少年也不穿青衫，都穿起淺色的衫子來了！所以我所說文學改良的八事中有『不用套語』一條，正是為了這個道理。

西洋的『古典』文學中也有用典的。在英文名為 Allusions，分神話典，史事典，時事典，各類，但用的狠少；即在 Milton 與 Pope 之詩中尚不多見。十九世紀以後的詩，典故更是絕無而僅有的了。

以上答張君與李君所提出之兩事。

李君原信有云『文學家之用典用對仗，猶藥品之用毒物，婦人之用脂粉。庸醫用毒，誠能殺人，無鹽塗脂，誠能益醜。然毒物用於良醫，不立能愈奇疾奏膚功耶？脂粉施於西施，不更可豔如花美如神耶？』我以為良醫決不靠毒物醫病。藥能醫病時即非毒物，因此病非此藥不能醫也。用典則不然。用典的人只是懶於自己措詞造語，故用典來含混過去。天下有不可代之毒物，無不可代之典故，不能相比也。至於美人，終以不施脂粉為貴。凡用脂粉者，皆本不美而強欲裝美，適成為花臉之『花，』與牛鬼蛇神之『神』耳！

民國七年十月。

讀沈尹默的舊詩詞

尹默：

我讀了你的舊式詩詞，覺得我完全是一個門外漢，不配『贊一詞；』至於揀選去留，那更不用說了。但是我是一個最愛說話的人，又是一個最愛說『外行話』的人。我以為有許多事，『內行』見慣了的，反不去尋思裏面的意味；倒是『門外漢』伸頭向裏一望，有時還能找出一點意義。這是我於今敢來說外行話的理由。

我常說那些『轉灣子』的感事詩與我們平常做的『打油詩，』有同樣的性質。為什麼呢？因為我們做『打油詩』往往使用個人的『事實典故，』如『黃加披肩鳥从比』之類，正如做寄託詩的人往往用許多歷史的，或文學的，或神話的，或豔情的典故套語。這兩種詩同有一種弱點：只有個中人能懂得，局外人便不能懂得。局外人若要懂得，還須請個

人詳加註釋。因此，我們只有幾首『打油詩』可讀，也只有幾首寄託詩可讀。

所以我以爲寄託詩須要眞能『言近而旨遠。』這五字被一般妄人用爛了便失了意味。

我想『言近而旨遠』是說從文字表面上看來，寫的是一件人人可懂的平常實事；若再進一步，却還可尋出一個寄託的深意。譬如山谷的『江水西頭隔烟樹，望不見江東路。思量只有夢來去，更不怕江闌住』一首，寫的是相思，寄託的是『做官思想。』又如稼軒的『寶釵分，桃葉渡』一首詞，寫的是閨情，寄託的是感時（如『點點飛紅，都無人管』之類。）感身世。（如『試把燈花卜歸期』之類）『言近』則越『近』（淺近）越好。『旨遠』則不妨深遠。言近，須要不倚賴寄託的遠旨也能獨立存在，有文學的價值。

有許多寄託詩是『言遠而旨近』的。怎麼叫做『言遠而旨近』呢？本是極淺近的意思，却用了許多不求人解的僻典。若不知道他寄託的意思，便成全無意識七湊八湊的怪文字。這種詩不能獨立存立，在當時或有不得已的理由，在後世或有歷史上的價值，但在文學上却不能有甚麼價值。

以上所說是一個門外漢研究這種詩的標準觀念。依此觀念來看老兄的詩，則珠館，出遊見落花，（二首）春日感賦，（起二句稍弱。）無題，久雨，皆可存。文儒詠，北史儒林傳，詠史雜詠，諸詩則僅可供讀史者參考之資料了。

若從摹古一方面論之，則補梅盦（一，二。）三月廿六日，雜感，（二，五，七，八。）二月廿三日，詠史，珠館，皆極佳。

詞中小令諸闋皆佳，長調稍差。老兄以為何如？適最愛『更尋高處倚危闌，閑看垂楊風裏老』兩句，這也是『紅老之學』的表示了。『天氣薄晴如中酒，』以文法繩之，頗覺少一二字。

我生平不會做客觀的豔詩豔詞。不知何故。例如『推錦枕，垂翠袖，獨自香銷時候。簾不捲，有誰知？淚痕紅滿衣。』即使殺了我，我也做不出來。今夜仔細想來，大概由於我受『寫實主義』的影響太深了，所以每讀這種詩詞，但覺其不實在，但覺其套語的形式，（如「錦枕」，「翠袖」，「香銷」，「捲簾」，「淚痕」之類。）而不覺其所代表的情味。往往

須力逼此心，始看得下去；否則讀了與不曾讀一樣。既不喜這種詩，自然不曾做了。若要去了套語，又不能有眞知灼見的閨情知識可寫，所以一生不曾做一首閨情的詩。

寫到這裏，忽然想起玄同來。他若見了此上一段，一定說我有意挖苦你老兄的套語詞。

其實不然。我近來頗想到中國文學套語的心理學。有許多套語（竟可說一切套語）的緣起，都是極正當的。凡文學最忌用抽象的字（虛的字），最宜用具體的字（實的字）。例如說『少年』，不如說『衫靑鬢綠』；說『老年』，不如說『白髮』，『霜鬢』；說『女子』，不如說『紅巾翠袖』；說『春』，不如說『姹紫嫣紅』，『垂楊芳草』；說『秋』，不如說『西風紅葉』，『落葉疏林』。……初用時，這種具體的字最能引起一種濃厚實在的意象；如說『垂楊芳草』，便眞有一個具體的春景；說『楓葉蘆花』，便眞有一個具體的秋景。這是古文用這些字眼的理由，是極正當的，極合心理作用的。但是後來的人把這些字眼用得太爛熟了，便成了陳陳相因的套語。成了套語，便不能發生引起具體意象的作用了。

所以我說，『但覺其套語的形式，而不覺其所代表的情味。』 所以我單說『不用套語，』是不行的。 須要從積極一方面着手，說明現在所謂『套語，』本來不過是具體的字，有引起具體的影象的目的。 須要使學者從根本上下手，學那用具體的字的手段。 學者能用新的具體字，自然不要用那陳陳相因的套語了。 例如古人說『河橋酒幔青，』今人可說『火車氣笛響；』古人說『紅巾翠袖，』今人可說『□□□□；』古人說『衫青鬢綠，』今人可說『燕尾鼠鬚』了！——以上所說，似乎超出本題，既然動手寫了，且送與老兄一看。

六月十夜。

談新詩

——八年來一件大事——

(一)

民國六年(一九一七)一月一日,新青年第二卷第五號出版,裏面有我的朋友高一涵的一篇文章,題目是『一九一一年預想之革命』。他預想從那一年起中國應該有兩種革命:(一)於政治上應揭破賢人政治之眞相,(二)於教育上應打消孔教爲修身大本之憲條。高君的預言,不幸到今日還不曾實現。『賢人政治』的迷夢總算打破了一點,但是打破他的並不是高君所希望的『立於萬民之後,破除自由的阻力,鼓舞自動之機

能』的政治國家，乃是一種更壞更腐敗更黑暗的武人政治。至於孔教爲修身大本的憲法，依現今的思想趨勢看來，這個當然不能成立；但是安福部的參議院已通過這種議案了，今年雙十節的前八日北京還要演出一齣徐世昌親自祀孔的好戲！

但是同一號的新青年裏，還有一篇文章叫做『文學改良芻議，』是新文學運動的第一次宣言書。新青年的第二卷第六號接着發表了陳獨秀君的『文學革命論。』後來七年四月裏又有一篇『建設的文學革命論。』這一種文學革命的運動，在我的朋友高君做那篇『一九一七年預想的革命』時雖然還沒有響應，但是自從一九一七年一月以來，這種革命—多謝反對黨送登廣告的影響—居然可算是傳播得很廣很遠了。文學革命的目的是要替中國創造一種『國語的文學』——活的文學。這兩年來的成績，國語的散文是已過了辯論的時期，到了多數人實行的時期了。只有國語的韻文—所謂『新詩』—還脫不了許多人的懷疑。但是現在做新詩的人也就不少了。報紙上所載的，自北京到廣州，自上海到成都，多有新詩出現。

這種文學革命預算是辛亥大革命以來的一件大事。現在星期評論出這個雙十節的紀念號，要我做一萬字的文章。我想，與其枉費筆墨去談這八年來的無謂政治，倒不如讓我來談談這些比較有趣味的新詩罷。

（二）

我常說，文學革命的運動，不論古今中外，大概都是從『文的形式』一方面下手，大概都是先要求語言文字文體等方面的大解放。歐洲三百年前各國國語的文學起來代替拉丁文學時，是語言文字的大解放；十八十九世紀法國囂俄英國華次活(Wordsworth)等人所提倡的文學改革，是詩的語言文字的解放；近幾十年來西洋詩界的革命，是語言文字和文體的解放。這一次中國文學的革命運動，也是先要求語言文字和文體的解放。新文學的語言是白話的，新文學的文體是自由的，是不拘格律的。初看起來，這都是『文的形式』一方面的問題，算不得重要。却不知道形式和內容有密切的關係。形式上的束縛，

使精神不能自由發展，使良好的內容不能充分表現。若想有一種新內容和新精神，不能不先打破那些束縛精神的枷鎖鐐銬。因此，中國近年的新詩運動可算得是一種『詩體的大解放。』因爲有了這一層詩體的解放，所以豐富的材料，精密的觀察，高深的理想，複雜的感情，方才能跑到詩裏去。五七言八句的律詩決不能容豐富的材料，二十八字的絕句決不能寫精密的觀察，長短一定的七言五言決不能委婉達出高深的理想與複雜的感情。

最明顯的例就是周作人君的小河長詩（新青年六卷二號。）這首詩是新詩中的第一首傑作，但是那樣細密的觀察，那樣曲折的理想，決不是那舊式的詩體詞調所能達得出的。周君的詩太長了，不便引證，我且舉我自己的一首詩作例：

應該

他也許愛我，——也許還愛我，——

但他總勸我莫再愛他，

他常常怪我；
這一天他眼淚汪汪的望着我，
說道：『你如何還想着我？
想着我你又如何能對他？
你要是當眞愛我，
你應該把愛我的心愛他，
你應該把待我的情待他。』

……

他的話句句都不錯，——
上帝幫我！
我『應該』這樣做！（嘗試集二，四九。）

這首詩的意思神情都是舊體詩所達不出的。別的不消說，單說『他也許愛我，——也許還

愛我』這十個字的幾層意思，可是舊體詩能表得出的嗎？

再舉康白情君的窗外：

窗外的閒月，

緊戀着窗內蜜也似的相思。

相思都惱了，

他還涎着臉兒在牆上相窺。

回頭月也惱了，

一抽身兒就沒了。

月倒沒了，

相思倒覺着捨不得了。（新潮一，四。）

這個意思，若用舊詩體，一定不能說得如此細膩。

就是寫景的詩，也須有解放了的詩體，方才可以有寫實的描畫。例如杜甫詩「江天

漠漠鳥飛去，』何嘗不好？ 但他爲律詩所限，必須對上一句『風雨時時龍一吟，』就壞了。簡單的風景，如『高臺芳樹，飛燕蹴紅英，舞困榆錢自落』之類，還可用舊詩體描寫。 稍微複雜細密一點，舊詩就不夠用了。 如傅斯年君的深秋永定門晚景中的一段：（新潮一，二。）

……那樹邊，地邊，天邊，
如雲，如水，如烟，
望不斷，——一線。
忽地裏撲喇喇一響，
一個野鴨飛去水塘，
彷彿像大車音浪，漫漫的工——東——噹。
又有種說不出的聲息，若續若不響。

這一段的第六行，若不用有標點符號的新體，決做不到這種完全寫實的地步。 又如俞平伯君的春水船中的一段：（新潮一，四。）

……對面來了個縴人，
拉着個單桅的船徐徐移去。
　雙櫓掛在船唇，
　　皺面開紋，
活活水流不住。
船頭晒着破網。
漁人坐在板上，
把刀劈竹拍拍的響。
船口立個小孩，又憨又蠢，
不知為什麼？
　笑迷迷痴看那黃波浪。……

這種樸素真實的寫景詩乃是詩體解放後最足使人樂觀的一種現象。

以上舉的幾個例，都可以表示詩體解放後詩的內容之進步。我們若用歷史進化的眼光來看中國詩的變遷，便可看出自三百篇到現在，詩的進化沒有一回不是跟着詩體的進化來的。三百篇中雖然也有幾篇組織很好的詩如『氓之蚩蚩』『七月流火』之類；又有幾篇很妙的長短句，如『坎坎發檀兮』『園有桃』之類；但是三百篇究竟還不會完全脫去『風謠體』(Ballad)的簡單組織。直到南方的騷賦文學發生，方才有偉大的長篇韻文。這是一次解放。但是騷賦體用兮些等字煞尾，停頓太多又太長，太不自然了。故漢以後的五七言古詩刪除沒有意思的煞尾字，變成貫串篇章，便更自然了。若不經過這一變，決不能產生焦仲卿妻木蘭辭一類的詩。這是二次解放。五七言成為正宗詩體以後，最大的解放莫如從詩變為詞。五七言詩是不合語言之自然的，因為我們說話決不能句句是五字或七字。詩變為詞，只是從整齊句法變為比較自然的參差句法。唐五代的小詞雖然格調狠嚴格，已比五七言詩自然的多了。如李後主的『剪不斷，理還亂，是離愁。別有一般滋味在心頭。』這已不是詩體所能做得到的了。試看晁補之的驀山溪：

……愁來不醉，不醉奈愁何？
汝南周，東陽沈，
勸我如何醉？

這種曲折的神氣，決不是五七言詩能寫得出的。又如辛稼軒的水龍吟：

……落日樓頭，斷鴻聲裏，江南游子，
把吳鉤看了，闌干拍遍，
無人會，登臨意。

這種語氣也決不是五七言的詩體能做得出的。這是三次解放。宋以後，詞變爲曲，曲又經過幾多變化，根本上看來，只是逐漸刪除詞體裏所剩下的許多束縛自由的限制，又加上詞體所缺少的一些東西如襯字套數之類。但是詞曲無論如何解放，終究有一個根本的大拘束：詞曲的發生是和音樂合併的，後來雖有可歌的詞，不必歌的曲，但是始終不能脫離「調子」而獨立，始終不能完全打破詞調曲譜的限制。直到近來的新詩發生，不但打破

五言七言的詩體，並且推翻詞調曲譜的種種束縛；不拘格律，不拘平仄，不拘長短；有什麼題目，做什麼詩；詩該怎樣做，就怎樣做。這是第四次的詩體大解放。這種解放，初看去似乎很激烈，其實只是三百篇以來的自然趨勢。自然趨勢逐漸實現，不用有意的鼓吹去促進他，那便是自然進化。自然趨勢有時被人類的習慣性守舊性所阻礙，到了該實現的時候均不實現，必須用有意的鼓吹去促進他的實現，那便是革命了。一切文物制度的變化，都是如此的。

（三）

上文我說新體詩是中國詩自然趨勢所必至的，不過加上了一種有意的鼓吹，使他於短時期內猝然實現，故表面上有詩界革命的神氣。這種議論很可以從現有的新體詩裏尋出許多證據。我所知道的『新詩人』除了會稽周氏弟兄之外，大都是從舊式詩，詞，曲裏脫胎出來的。沈尹默君初作的新詩是從古樂府化出來的。例如他的人力車夫（新

青年四，一。）

日光淡淡，白雲悠悠，

風吹薄冰，河水不流。

出門去，雇人力車。　街上行人，往來很多；車馬紛紛，不知幹些甚麼。

人力車上人，個個穿棉衣，個個袖手坐，還覺風吹來，身上冷不過，

車夫單衣已破；他卻汗珠兒顆顆往下墮。

稍讀古詩的人都能看出這首詩是得力於『孤兒行』一類的古樂府的。　我自己的新詩，詞調很多，這是不用諱飾的。　例如前年做的鴿子：（嘗試集二，二六。）

雲淡天高，好一片晚秋天氣！

有一羣鴿子，在空中遊戲。

看他們三三兩兩，

迴環來往，

夷猶如意，

忽地裏翻身映日，白羽襯青天，鮮明無比！

就是今年做詩也還有帶着詞調的。 例如送任叔永回四川的第二段（嘗試集二，五一。）

你還記得，我們暫別又相逢，正是赫貞春好？

記得江樓同遠眺，雲影渡江來，驚起江頭鷗鳥？

記得江邊石上，同坐看潮回，浪聲遮斷人笑？

記得那回同訪友，日暗風橫，林裏陪他聽松嘯？

懂得詞的人，一定可以看出這四長句用的是四種詞調裏的句法。 這首詩的第三段便不同了：

這回久別再相逢，便又送你歸去，未免太匆匆！

多虧得天意多留你兩日，使我做得詩成相送。

萬一這首詩趕得上遠行人，

多替我說聲『老任珍重珍重！』

這一段便是純粹新體詩。此外新潮社的幾個新詩人——傅斯年，俞平伯，康白情，——也都是從詞曲裏變化出來的，故他們初做的新詩都帶着詞或曲的意味音節。此外各報所載的新詩，也很多帶着詞調的。例太多了我不能遍舉，且引最近一期的少年中國（第　期）裏周無君的過印度洋：

圓天蓋着大海，黑水托着孤舟。
也看不見山，那天邊只有雲頭。
也看不見樹，那水上只有海鷗。
那裏是非洲？那裏是歐洲？
我美麗親愛的故鄉却在腦後！
怕回頭，怕回頭，
一陣大風，雪浪上船頭，

颸颸，吹散一天雲霧一天愁。

這首詩狠可表示這一半詞一半曲的過渡時代了。

(四)

我現在且談新體詩的音節。

現在攻擊新詩的人，多說新詩沒有音節。不幸有一些做新詩的人也以爲新詩可以不注意音節。這都是錯的。攻擊新詩的人，他們自己不懂得『音節』是什麼，以爲句脚有韻，句裏有『平平仄仄』『仄仄平平』的調子，就是有音節了。中國字的收聲不是韻母（所謂陰聲，）便是鼻音（所謂陽聲，）除了廣州入聲之外，從沒有用他種聲母收聲的。因此，中國的韻最寬。句尾用韻眞是極容易的事，所以古人有『押韻便是』的挖苦話。押韻乃是音節上最不重要的一件事。至於句中的平仄，也不重要。古詩『相去日已遠，衣帶日已緩。浮雲蔽白日，游子不顧返，』音節何等響亮？但是用平仄寫出來便不能讀

了：

平仄仄仄仄，平仄仄仄仄。

平平仄仄仄，仄平仄仄仄仄。

又如陸放翁：

我生不逢柏梁建章之宮殿，安得峨冠侍游宴？

頭上十一個字是『仄平仄平仄平仄平平平仄，』讀起來何以覺得音節很好呢？　還是因為一來這一句的自然語氣是一氣貫注下來的；二來呢，因為這十一個字裏面，逢宮疊韻，梁章疊韻，不柏雙聲，建宮雙聲，故更覺得音節和諧了。

詩的音節全靠兩個重要分子：一是語氣的自然節奏，二是每句內部所用字的自然和諧。至於句末的韻脚，句中的平仄，都是不重要的事。語氣自然，用字和諧，就是句末無韻也不要緊。例如上文引晁補之的詞『愁來不醉，不醉奈愁何？汝南周，東陽沈，勸我如何醉？』這二十個字，語氣又曲折，又貫串，故雖隔開五個『小頓』方才用韻，讀的人毫不覺得。

新體詩中也有用舊體詩詞的音節方法來做的。最有功效的例是沈尹默君的三絃：

（新青年五，二。）

中午時候，火一樣的太陽，沒法去遮攔，讓他直曬長街上。靜悄悄少人行路；

祇有悠悠風來，吹動路旁楊樹。

誰家破大門裏半院子綠茸茸細草，都浮着閃閃的金光。旁邊有一段低低

的土牆，擋住了個彈三絃的人，却不能隔斷那三絃鼓盪的聲浪。

門外坐着一個穿破衣裳的老年人，雙手抱着頭，他不聲不響。

這首詩從見解意境上和音節上看來，都可算是新詩中一首最完全的詩。看他第二段

『旁邊』以下一長句中，旁邊是雙聲；有一是雙聲；段低低的，土擋，彈的，斷盪的，十一個都是

雙聲。這十一個字都是『端透定』（D，T）的字，模寫三絃的聲響；又把『擋』『彈』

『斷』『盪』四個陽聲的字和七個陰聲的雙聲字（段，低，低，的，土，的，的）參錯夾用，更顯

出三絃的抑揚頓挫。蘇東坡把韓退之聽琴詩改為溪彈琵琶的的詞，開端是『呢呢兒女

語，燈火夜微明，恩寃爾汝來去彈指淚和聲』 他頭上連用五個極短促的陰聲字，接着用一個陽聲的『燈』字，下面『恩寃爾汝』之後，又用一個陽聲的『彈』字，也是用同樣的方法。

吾自己也常用雙聲疊韻的法子來幫助音節的和諧。 例如一顆星兒一首：（嘗試集二，二五三）。

我喜歡你這顆頂大的星兒，
可惜我叫不出你的名字。
平日月明時，
月光遮盡了滿天星，總不能遮住你。
今天風雨後，悶沉沉的天氣，
我望遍天邊，尋不見一點半點光明，
回轉頭來，

只有你在那楊柳高頭依舊亮晶晶地。

這首詩『氣』字一韻以後，隔開三十三個字方才有韻，讀的時候全靠『遍，天，邊，見，點，半，點，』一組疊韻字，（遍邊半明又是雙聲字，）和『有柳，頭，舊』一組疊韻字夾在中間，故不覺得『氣』『地』兩韻隔開那麼遠。

這種音節方法，是舊詩音節的精采，（參看清代周春的『杜詩雙聲疊韻譜』）能夠容納在新詩裏，固然也是好事。 但是這是新舊過渡時代的一種有趣味的研究，並不是新詩音節的全部。 新詩大多數的趨勢，依我們看來，是朝着一個公共方向走的。 那個方向便是『自然的音節』。

自然的音節是不容易解說明白的。 我且分兩層說：

第一，先說『節』——就是詩句裏面的頓挫段落。 舊體的五七言詩是兩個字為一『節』的。 隨便舉例如下：

風綻—雨肥—梅（兩節半）

江間|波浪|兼天|湧（三節半）

王郎|酒酣|拔劍|斫地|歌|莫哀（五節半）

我生|不逢|柏梁|建章|之|宮殿（五節半）

又|不得|身在|滎陽|京索|間（四節外兩個破節）

終|不似|一朶|釵頭|顫裊|向人|欹側（六節半）

新體詩句子的長短，是無定的；就是句裏的節奏，也是依着意義的自然區分與文法的自然區分來分析的。白話裏的多音字比文言多得多，並且不止兩個字的聯合，故往往有三個字為一節，或四五個字為一節的。例如：

萬一|這首詩|趕得上|遠行人。

門外|坐着|一個|穿破衣裳的|老年人。

雙手|抱着頭|他|不聲|不響。

旁邊|有一段|低低的|土牆|擋住了|個|彈三絃的人。

這一天—他—眼淚汪汪的—望着我—說道—你如何—還想着我？　想着我—你又如何—能對他？

第二再說『音』——就是詩的聲調。　新詩的聲調有兩個要件：一是平仄要自然，二是用韻要自然。　白話裏的平仄，與詩韻裏的平仄有許多大不相同的地方。　同一個字單獨用來是仄聲，若同別的字連用，成爲別的字的一部分，就成了很輕的平聲了。　例如『的』字，『了』字都是仄聲字，在『掃雪的人』和『掃淨了東邊』裏，便不成仄聲了。　我們檢直可以說，白話詩裏只有輕重高下，沒有嚴格的平仄。　例如周作人君的兩個掃雪的人（新青年六，三）的兩行：

祝福你掃雪的人！

我從清早起，在雪地裏行走，不得不謝謝你。

『祝福你掃雪的人』上六個字都是仄聲，但是讀起來自然有個輕重高下。　『不得不謝謝你』六個字又都是仄聲，但是讀起來也有個輕重高下。　又如同一首詩裏有『一面儘

掃，一面儘下』八個字都是仄聲，但讀起來不但不拗口，並且有一種自然的音調。白話詩的聲調不在平仄的調劑得宜，全靠這種自然的輕重高下。

至於用韻一層，新詩有三種自由：第一，用現代的韻，不拘古韻，更不拘平仄韻。第二，平仄可以互相押韻，這是詞曲通用的例，不單是新詩如此。第三，有韻固然好，沒有韻也不妨。新詩的聲調既在骨子裏，——在自然的輕重高下，在語氣的自然區分，——故有無韻腳都不成問題。例如周作人君的小河雖然無韻，但是讀起來自然有很好的聲調，不覺得是一首無韻詩。我且舉一段如下：

……小河的水是我的好朋友，
他曾經穩穩的流過我面前，
我對他點頭，他對我微笑，
我願他能夠放出了石堰，
仍然穩穩的流着，

向我們微笑……

又如周君的兩個掃雪的人中一段：

……一面儘掃，一面儘下：

掃淨了東邊，又下滿了西邊；

掃開了高地，又填平了窪地。

這是用內部詞句的組織來幫助音節，故讀時不覺得是無韻詩。

內部的組織——層次，條理，排比，章法，句法，——乃是音節的最重要方法。我的朋友任叔永說，『自然二字也要點研究。』研究並不是叫我們去講究那些『蜂腰』『鶴膝』『合掌』等等玩意兒，乃是要我們研究內部的詞句應該如何組織安排，方才可以發生和諧的自然音節。我且舉康白情君的送客黃浦一章（少年中國二）作例：

送客黃浦，

我們都攀着纜，——風吹着我們的衣服，——

站在沒遮闌的船邊樓上。
看看涼月麗空，
才顯出淡妝的世界。
我想世界上只有光，
只有花，
只有愛！
我們都談着，——
談到日本二十年來的戲劇，
也談到「日本的光，的花，的愛」的須磨子。
我們都相互的看着。
只是壽昌有所思，
他不看着我，

他不看着別的那一個。
這中間充滿了別意，
但我們只是初次相見。

（五）

我這篇隨便的詩談做得太長了，我且略談『新詩的方法，』作一個總結的收場。有許多人曾問我做新詩的方法，我說，做新詩的方法根本上就是做一切詩的方法；新詩除了『新體的解放』一項之外，別無他種特別的做法。

這話說得太攏統了。聽的人自然又問，那麽做一切詩的方法究竟是怎樣呢？

我說，詩須要用具體的做法，不可用抽象的說法。凡是好詩，都是具體的；越偏向具體的，越有詩意詩味。凡是好詩，都能使我們腦子裏發生一種——或許多種——明顯逼人的影像。這便是詩的具體性。

李義山詩『歷覽前賢國與家，成由勤儉敗由奢，』這不成詩。為什麼呢？因為他用的是幾個抽象的名詞，不能引起什麼明瞭濃麗的影像。

『綠垂紅折筍，風綻雨肥梅』是詩。『芹泥垂燕嘴，蕊粉上蜂鬚』是詩。『四更山吐月，殘夜水明樓』是詩。為什麼呢？因為他們都能引起鮮明撲人的影像。

『五月榴花照眼明』是何等具體的寫法！

『雞聲茅店月，人跡板橋霜』是何等具體的寫法！

『枯藤老樹昏鴉，小橋流水人家，古道西風瘦馬，夕陽西下，——斷腸人在天涯！』這首小曲裏有十個影像，連成一串，並作一片蕭瑟的空氣，這是何等具體的寫法！

以上舉的例都是眼睛裏起的影像。還有引起聽官裏的明瞭感覺的。例如上文引的『呢呢兒女語，燈火夜微明，恩寃爾汝來去，彈指淚和聲，』是何等具體的寫法！

還有能引起讀者渾身的感覺的。例如姜白石詞，『暝入西山，漸喚我一葉夷猶乘興。』這裏面『一葉夷猶』四個合口的雙聲字，讀的時候使我們覺得身在小舟裏，在鏡

平的湖水上還來還去。這是何等具體的寫法！

再進一步說，凡是抽象的材料，格外應該用具體的寫法。看詩經的伐檀：

坎坎伐檀兮，置之河之干兮，

河水清且漣猗，——

不稼不穡，胡取禾三百廛兮！

不狩不獵，胡瞻爾庭有縣貆兮！

社會不平等是一個抽象的題目，你看他却用如此具體的寫法。

又如杜甫的石壕吏，寫一天晚上一個遠行客人在一個人家寄宿，偷聽得一個捉差的公人同一個老太婆的談話。寥寥一百二十個字，把那個時代的徵兵制度，戰禍，民生痛苦，種種抽象的材料，都一齊描寫出來了。這是何等具體的寫法！

再看白樂天的新樂府，那幾篇好的——如『折臂翁』『賣炭翁』『上陽宮人』——都是具體的寫法。那幾篇抽象的議論——如『七德舞』『司天臺』『采詩官』——便不成

詩了。

舊詩如此，新詩也如此。

現在報上登的許多新體詩，很多不滿人意的。我仔細研究起來，那些不滿人意的詩犯的都是一個大毛病，——抽象的題目用抽象的寫法。

那些我不認得的詩人做的詩，我不便亂批評。我且舉一個朋友的詩做例。傅斯年君在新潮四號裏做了一篇散文，叫做一段瘋話，結尾兩行說道：

我們最當敬重的是瘋子，最當親愛的是孩子。瘋子是我們的老師，孩子是我們的朋友。我們帶着孩子，跟着瘋子，走走向光明去。

有一個人在北京晨報裏投稿，說傅君最後的十六個字是詩不是文。後來新潮五號裏傅君有一首前倨後恭的詩，——一首很長的詩。我看了說，這是文，不是詩。

何以前面的文是詩，後面的詩反是文呢？因爲前面那十六個字是具體的寫法，後面的長詩是抽象的題目用抽象的寫法。我且抄那詩中的一段，就可明白了：

倨也不由他，恭也不由他！——

你還報他。

向你倨，你也不削一塊肉；向你恭，你也不長一塊肉。

況且終竟他要向你變的，理他呢！

這種抽象的議論是不會成爲好詩的。

再舉一個例。新青年六卷四號裏面沈尹默君的兩首詩。一首是赤裸裸：

人到世間來，本來是赤裸裸，

本來沒污濁，却被衣服重重的裹着，這是爲什麼？

難道淸白的身不好見人嗎？那污濁的，裹着衣服，就算免了恥辱嗎？

他本想用具體的比喻來攻擊那些作僞的禮敎，不料結果還是一篇抽象的議論，故不成爲好詩。還有一首生機：

刮了兩日風，又下了幾陣雪。

山桃雖是開着，却凍壞了夾竹桃的葉。
地上的嫩紅芽，更僵了發不出。
人人說天氣這般冷，
草木的生機恐怕都被摧折；
誰知道那路旁的細柳條，
他們暗地裏却一齊換了顏色！

這種樂觀，是一個狠抽象的題目，他却用最具體的寫法，故是一首好詩。

我們徽州俗話說人自己稱贊自己的是『戲臺裏喝采』。我這篇談新詩裏常引我自己的詩做例，也不知犯了多少次『戲台裏喝采』的毛病。現在且再犯一次，舉我的老鴉做一個『抽象的題目用具體的寫法』的例罷：

我大清早起，
站在人家屋角上啞啞的啼。

人家討嫌我，
說我不吉利：
我不能呢呢喃喃討人家的歡喜！

——民國八年，十月。

嘗試集自序

我這三年以來做的白話詩若干首，分做兩集，總名爲嘗試集。民國六年九月我到北京以前的詩爲第一集，以後的詩爲第二集。民國五年七月以前，我在美國做的文言詩詞删剩若干首，合爲去國集，印在後面作一個附錄。

我的朋友錢玄同曾替嘗試集做了一篇長序，把應該用白話做文章的道理說得狠痛快透切。我現在自己作序，只說我爲什麼要用白話來做詩。這一段故事，可以算是嘗試集產生的歷史，可以算是我個人主張文學革命的小史。

我做白話文字，起於民國紀元前六年（丙午），那時我替上海競業旬報做了半部章回小說，和一些論文，都是用白話做的。到了第二年，（丁未）我因脚氣病，出學堂養病。病中無事，我天天讀古詩，從蘇武李陵直到元好問，單讀古體詩，不讀律詩。那一年我也做

了幾篇詩，內中有一篇五百六十字的遊萬國賽珍會，和一篇近三百字的棄父行；以後我常常做詩，到我往美國時，已做了兩百多首詩了。我先前不做律詩，因為我少時不曾學對對子，心裏總覺得律詩難做。後來偶然做了一些律詩，覺得律詩原來是最容易做的玩意兒，用來做應酬朋友的詩，再方便也沒有了。我初做詩，人都說我像白居易一派。後來我因為要學時髦，也做一番研究杜甫的工夫。但是我讀杜詩，只讀石壕吏，自京赴奉先詠懷一類的詩，律詩中五律我極愛讀，七律中最討厭秋興一類的詩，常說這些詩文法不通，只有一點空架子。

自民國前六七年到民國前二年（庚戌），可算是一個時代。這個時代已有不滿意於當時舊文學的趨向了。我近來在一本舊筆記裏（名自勝生隨筆，是丁未年記的）翻出這幾條論詩的話：

作詩必使老嫗聽解，固不可；然必使士大夫讀而不能解，亦何故耶？（錄麓堂詩話）

東坡云，『詩須有爲而作。』元遺山云，『縱橫正有凌雲筆，俯仰隨人亦可憐。』（錄南濠詩話）

這兩條都有密圈，也可見我十六歲時論詩的旨趣了。

民國前二年，我往美國留學。初去的兩年，作詩不過兩三首，民國成立後，任叔永（鴻雋）楊杏佛（銓）同來綺色佳（Ithaca），有了做詩的伴當了。集中文學篇所說：

明年任與楊，遠道來就我。山城風雪夜，枯坐殊未可。
烹茶更賦詩，有倡還須和。詩爐久灰冷，從此生新火。

都是實在情形。在綺色佳五年，我雖不專治文學，但也頗讀了一些西方文學書籍，無形之中，總受了不少的影響，所以我那幾年的詩，胆子已大得多。去國集裏的耶穌誕節歌和久雪後大風作歌都帶有試驗意味。後來做自殺篇，完全用分段作法，試驗的態度更顯明了。藏暉室劄記第三冊有跋自殺篇一段說：

……吾國作詩每不重言外之意，故說理之作極少。求一撲蒲（Pope）已不

，可多得何況華茨活（Wordsworth）貴推（Goethe）與白朗吟（Browning）矣。此篇以吾所持樂觀主義入詩。全篇爲說理之作，雖不能佳，然途徑具在。他日多作之，或有進境耳。（民國三年七月七日）

又跋云：

吾近來作詩，頗能不依人蹊徑，亦不專學一家。命意固無從摹倣，即字句形式亦不爲古人成法所拘，蓋頗能獨立矣。（七月八日）

民國四年八月，我作一文論『如何可使吾國文言易於教授』。文中列舉方法幾條，還不曾主張用白話代文言。但那時我已明言『文言是半死之文字，不當以教活文字之法教之。』又說『活文字者，日用語言之文字，如英法文是也；如吾國之白話是也。死文字者，如希臘拉丁，非日用之語言，已陳死矣。半死文字者，以其中尚有日用之分子在也。如犬字是已死之字，狗字是活字；乘馬是死語，騎馬是活語：故曰半死文字也。』（劄記第九冊）

四年九月十七夜，我因爲自己要到紐約進哥侖比亞大學，梅覲莊（光迪）要到康橋進哈佛大學，故作一首長詩送覲莊。詩中有一段說：

> 梅君梅君毋自鄙！神州文學久枯餒，百年未有健者起，新潮之來不可止，文學革命其時矣！吾輩勢不容坐視，且復號召二三子，革命軍前杖馬箠，鞭笞驅除一車鬼，再拜迎入新世紀！以此報國未云菲，縮地戡天差可儗。梅君梅君毋自鄙！

原詩共四百二十字，全篇用了十一個外國字的譯音。不料這十一個外國字就惹出了幾年的筆戰！任叔永把這些外國字連綴起來，做了一首游戲詩送我：

> 牛敦，愛迭孫，培根，客爾文，索虜與霍桑，『烟士披里純』：
>
> 鞭笞一車鬼，爲君生瓊英。文學今革命，作歌送胡生。

我接到這詩，在火車上依韻和了一首寄給叔永諸人：

> 詩國革命何自始？要須作詩如作文。琢鏤粉飾喪元氣，貌似未必詩之純。

小人行文頗大胆，諸公一一皆人英。　願共僇力莫相笑，我輩不作腐儒生。

梅覲莊誤會我『作詩如作文』的意思，寫信來辨論。　他說：

……詩文截然兩途。　詩之文字與文之文字，自有詩文以來，無論中西，已分道而馳。……足下為詩界革命家，改良詩之文字則可；若僅移文之文字於詩，即謂之革命，謂之改良，則不可也。……以其太易易也。

這封信逼我把詩界革命的方法表示出來。　我的答書不曾留稿。　今鈔答叔永書一段如下：

適以為今日欲救舊文學之弊，先從滌除『文勝』之弊入手。　今人之詩徒有鏗鏘之韻，貌似之辭耳。　其中實無物可言。　其病根在於重形式而去精神，在於以文勝質。　詩界革命當從三事入手：第一，須言之有物；第二，須講求文法；第三，當用『文之文字』時，不可故意避之。　三者皆以質救文之弊也。……覲莊所論『詩之文字』與『文之文字』之別，亦不盡當。　即如白香山詩，『城

云臣按六典書任土貢有不貢無，道州水土所生者，只有矮民無矮奴！』李義山詩，『公之斯文若元氣，先時已入人肝脾。』……此諸例所用文字，是『詩之文字』乎？抑『文之文字』乎？ 又如適贈足下詩，『國事今成遍體瘡，治頭治脚俱所急。』 此中字字皆覲莊所謂『文之文字』。……可知『詩之文字』原不異『文之文字』：正如詩之文法原不異文之文法也。……（五年二月二日）

『詩之文字』一個問題也是很重要的問題，因為有許多人只認風花雪月，蛾眉，朱顏，銀漢，玉容，等字是『詩之文字』，做成的詩讀起來字字是詩！ 仔細分析起來，一點意思也沒有。 所以我主張用樸實無華的白描工夫，如白居易的道州民，如黃庭堅的題蓮華寺，如杜甫的自京赴奉先詠懷。 這類的詩，詩味在骨子裏，在質不在文！ 沒有骨子的濫調詩人決不能做這類的詩。 所以我的第一條件便是『言之有物』。 因為注重之點在言中的『物』，故不問所用的文字是詩的文字還是文的文字。 覲莊認做『僅移文之文字於詩』，所以錯了。

這一次的爭論是民國四年到五年春間的事。那時影響我個人最大的，就是我平常所說的『歷史的文學進化觀念』。這個觀念是我的文學革命論的基本理論。劄記第十冊有五年四月五日夜所記一段如下：

文學革命，在吾國史上非創見也。即以韻文而論，三百篇變而爲騷，一大革命也。又變爲五言七言，二大革命也。賦變而爲無韻之駢文，古詩變而爲律詩，三大革命也。詩之變而爲詞，四大革命也。詞之變而爲曲，爲劇本，五大革命也。何獨於吾所持文學革命論而疑之。文亦遭幾許革命矣。自孔子至於秦漢，中國文體始臻完備。六朝之文……亦有可觀者。然其時駢儷之體大盛，文以工巧雕琢見長，文法遂衰。韓退之所以稱『文起八代之衰』者，其功在於恢復散文，講求文法。此一革命也。……宋人談哲理者，深悟古文之不適於用，於是語錄體興焉。語錄體者，禪門所嘗用，以俚語說理紀言。……此亦一大革命也。至元人之小說，此體始臻極盛。……總之文學革命至元代而極

盛。其時之詞也，曲也，劇本也，小說也，皆第一流之文學，而皆以俚語爲之。其時吾國眞可謂有一種『活文學』出現。儻此革命潮流（革命潮流，即天演進化之迹。自其異者言之，謂之革命；自其循序漸進之迹言之，即謂之進化可也。）不遭明代八股之劫，不遭前後七子復古之劫，則吾國之文學已成俚語的文學；而吾國之語言早成爲言文一致之語言，可無疑也。但丁之創意大利文學，卻叟輩之創英文學，路得之創德文學，未足獨有千古矣。惜乎，五百餘年來半死之古文，半死之詩詞，復奪此『活文學』之席，而『半死文學』遂苟延殘喘以至於今日。……文學革命何可更緩耶！何可更緩耶！

過了幾天，我塡了一首沁園春詞，題目就叫做『誓詩』，其實是一篇文學革命宣言書：

更不傷春，更不悲秋，以此誓詩。任花開也好，花飛也好；月圓固好，日落何悲！我聞之曰，『從天而頌，孰與制天而用之？』更安用，爲蒼天歌哭，作彼奴爲！文章革命何疑？且準備搴旗作健兒。要前空千古，下開百世；收他臭腐，還

我神奇！爲大中華，造新文學，此業吾曹欲讓誰？詩材料，有簇新世界，供我驅馳！（四月十三日）

這首詞上半所攻擊的是中國文學『無病呻吟』的惡習慣。我是主張樂觀，主張進取的人，故極力攻擊這種卑弱的根性。下半首是去國集的尾聲，是嘗試集的先聲。以下要說發生嘗試集的近因了。

五年七月十二日，任叔永寄我一首泛湖卽事詩。這首詩裏有『言棹輕楫，以滌煩痾，』和『猜謎賭勝，載笑載言』等句，我囘他的信說：

……詩中『言棹輕楫』之言字及『載笑載言』之載字，皆係死字。又如『猜謎賭勝，載笑載言』兩句，上句爲二十世紀之活字，下句爲三千年前之死句，殊不相稱也。（七月十六日）

不料這幾句話觸怒了一位旁觀的朋友。那時梅覲莊在綺色佳過夏，見了我給叔永的信，

他寫信來痛駁我道：

足下所自矜為文學革命眞諦者，不外乎用『活字』以入文；於叔永詩中稍古之字皆所不取，以為非『二十世紀之活字』……夫文字革新須洗去舊日腔套，務去陳言，固矣。然此非盡屏古人所用之字，而另以俗語白話代之之謂也。……足下以俗語白話為向來文學上不用之字，驟以入文，似覺新奇而美，實則無永久價值。因其向未經美術家鍛鍊，徒諉諸愚夫愚婦無美術觀念者之口，歷世相傳，愈趨愈下，鄙俚乃不可言。足下得之，乃矜矜自喜，炫為創獲，異矣。如足下之言，則人間材智，選擇，教育，諸事皆無足算，而村農傖父皆足為詩人美術家矣。

甚至非洲黑蠻，南洋土人，其言文無分者，最有詩人美術家之資格矣。

至於無所謂『活文學，』亦與足下前此言之。……文字者，世界上最守舊之物也。……足下乃視改革文字如是之易乎？……

覲莊這封信不但完全誤解我的主張，並且說了一些沒有道理的話，故我做了一首一千多字的白話游戲詩答他。　這首詩雖是游戲詩，也有幾段莊重的議論。　如第二段說：

文字沒有雅俗，却有死活可道。
古人叫做欲，今人叫做要；
古人叫做至，今人叫做到；
古人叫做溺，今人叫做尿；
本來同是一字，聲音少許變了。
並無雅俗可言，何必紛紛胡鬧？
至於古人叫字，今人叫號；古人懸梁，今人上吊；
古名雖未必不佳，今名又何嘗不妙？
至於古人乘輿，今人坐轎；古人加冠束幘，今人但知戴帽；
若必叫帽作巾，叫轎作輿，豈非張冠李戴，認虎作豹？……

又如第五段說:

今我苦口曉舌算來却是爲何?

正要求今日的文學大家,

把那些活潑潑的白話,拿來鍛鍊,拿來琢磨,拿來作文演說,作曲作歌:——

出幾個白話的囂俄,和幾個白話的東坡,

那不是『活文學』是什麼?

那不是『活文學』是什麼?

這一段全是後來用白話作實地試驗的意思。

這首白話游戲詩是五年七月二十二日做的,一半是朋友游戲,一半是有意試做白話詩。

不料梅任兩位都大不以爲然。覲莊來信大罵我,他說:

讀大作如兒時聽蓮花落,眞所謂革盡古今中外人之命者。足下誠豪健哉!

蓋今之西洋詩界,若足下之張革命旗者,亦數見不鮮。最著者有所謂 Futur-

ism, Imagism, Free Verse, 及各種Decadent movements in Literature and in Arts。大約皆足下俗話詩之流亞，皆喜以『前無古人後無來者』自豪；皆喜詭立名字，號召徒衆，以眩世人之耳目，而已則從中得名士頭銜以去焉，……

信尾又有兩段添入的話：

文章體裁不同。小說詞曲固可用白話，詩文則不可。今之歐美狂瀾橫流，所謂『新潮流』『新潮流』者，耳已聞之熟矣。誠望足下勿剽竊此種不值錢之新潮流以哄國人也。（七月二十四日）

這封信頗使我不心服，因為我主張的文學革命，祇是就中國今日文學的現狀立論；和歐美的文學新潮流並沒有關係；有時借鏡於西洋文學史，也不過舉出三四百年前歐洲各國產生『國語的文學』的歷史，因為中國今日國語文學的需要狠像歐洲當日的情形，我們研究他們的成績，也許使我們減少一點守舊性，增添一點勇氣。覲莊硬派我一個『剽竊此種不值錢之新流潮以哄國人』的罪名，我如何能心服呢？

叔永來信說：

足下此次試驗之結果，乃完全失敗是也。……要之，白話自有白話用處，（如作小說演說等，）然不能用之於詩。如凡白話皆可爲詩，則吾國之京調高腔，何一非詩？……烏乎適之！吾人今日言文學革命，乃誠見今日文學有不可不改革之處，非特文言白話之爭而已。吾嘗默省吾國今日文學界，即以詩論，其老者，如鄭蘇盦陳伯嚴輩，其人頭腦已死，只可讓其與古人同朽腐。其幼者，如南社一流人，淫濫委瑣，亦去文學千里而遙。曠觀國內，如吾儕欲以文學自命者，舍自倡一種高美芳潔之文學，更無吾儕側身之地。以足下高才有爲，何爲舍大道不由，而必旁逸斜出，植美卉於荆棘之中哉？……唯以此（白話）作詩，則僕期期以爲不可。……今且假令足下之文學革命成功，將令吾國作詩者皆高腔京調，而陶謝李杜之流，將永不復見於神州，則足下之功又何若哉？………

（七月二十四夜）

覲莊說，『小說詞曲固可用白話，詩文則不可。』叔永說，『白話自有白話用處，（如作小說演說等，）然不能用之於詩。』這是我最不承認的。我答叔永信中說：

……白話入詩古人用之者多矣。（此下舉放翁詩及山谷稼軒詞為例，）……總之，白話之能不能作詩，此一問題全待吾輩解決。解決之法，不在乞憐古人，謂古之所無，今必不可有，而在吾輩實地試驗。一次『完全失敗，』何妨再來？若一次失敗，便『期期以為不可，』此豈科學的精神所許乎？

這一段乃是我的『文學的實驗主義。』我三年來所做的文學事業只不過是實行這個主義。

答叔永書很長，我且再鈔一段：

……今且用足下之字句以述吾夢想中之文學革命曰：

（1）文學革命的手段，要令國中之陶謝李杜敢用白話京調高腔作詩；要令國中之陶謝李杜皆能用白話京調高腔作詩。

（2）文學革命的目的要令白話京調高腔之中產出幾許陶謝李杜。

（3）今日決用不着『陶謝李杜的』陶謝李杜。 若陶謝李杜生於今日仍作陶謝李杜當日之詩，則決不能更有當日的價值與影響。 何也？ 時代不同也。

（4）吾輩生於今日，與其作不能行遠不能普及的五經兩漢六朝八家文字，不如作家喻戶曉的水滸西遊文字。 與其作似陶似謝似李似杜的詩，不如作不似陶謝不似李杜的白話詩。 與其作一個學這個學那個的鄭蘇盦陳伯嚴，不如作一個實地試驗『旁逸斜出』『舍大道而弗由』的胡適之。

……吾志決矣，吾自此以後，不更作文言詩詞。……（七月二十六日）

這是第一次宣言不做文言詩詞。 過了幾天，我再答叔永道：

……古人說，『工欲善其事，必先利其器。』 文字者，文學之器也。 我私心以爲文言決不足爲吾國將來文學之利器。 施耐菴曹雪芹諸人已實地證明

作小說之利器在於白話。今尙需人實地試驗白話是否可爲韻文之利器耳。……我自信頗能用白話作散文，但尙未能用之於韻文。私心頗欲以數年之力，實地練習之。倘數年之後，竟能用文言白話作文作詩，無不隨心所欲，豈非一大快事？我此時練習白話韻文，頗似新闢一文學殖民地。可惜須單身匹馬而往，不能多得同志，結伴同行。然吾去志已決。公等假我數年之期。倘此新國盡是沙磧不毛之地，則我或終歸老於『文言詩國』亦未可知。儻幸而有成，則闢除荊棘之後，當開放門戶，迎公等同來蒞止耳！『狂言人道臣當烹。我自不吐定不快，人言未足爲重輕。』足下定笑我狂耳……（八月四日）

這時我已開始作白話詩。詩還不曾做得幾首，詩集的名字已定下了，那時我想起陸游有一句詩：『嘗試成功自古無！』我覺得這個意思恰和我的實驗主義反對，故用『嘗試』兩字作我的白話詩集的名字，要看『嘗試』究竟是否可以成功。那時我已打定主意，努力做白話詩的試驗；心裏只有一點痛苦，就是同志太少了，『須單身匹馬而往，』我平

時所最敬愛的一班朋友都不肯和我同去探險。但是我若沒有這一班朋友和我打筆墨官司，我也決不會有這樣的嘗試決心。莊子說得好：『彼出於是，是亦因彼。』我至今回想當時和那班朋友，一日一郵片，三日一長函的樂趣，覺得那眞是人生最不容易有的幸福。

我對於文學革命的一切見解，所以能結晶成一種有系統的主張，全都是同這一班朋友切磋討論的結果。五年八月十九日我寫信答朱經農（經）中有一段說：

新文學之要點，約有八事：

(一)不用典，

(二)不用陳套語，

(三)不講對仗，

(四)不避俗字俗話，

(五)須講求文法。以上爲形式的一方面。

(六)不作無病之呻吟，

（七）不摹倣古人，須語語有個我在，

（八）須言之有物。　以上爲精神（內容）的一方面。

這八條，後來成爲一篇文學改良芻議（新青年第二卷第五號，六年一月一日出版，）即此一端，便可見朋友討論的益處了。

我的嘗試集起於民國五年七月，到民國六年九月我到北京時，已成一小冊子了，這一年之中，白話詩的試驗室裏只有我一個人。因爲沒有積極的幫助，故這一年的詩，無論怎樣大胆，終不能跳出舊詩的範圍。

我初回國時，我的朋友錢玄同說我的詩詞『未能脫盡文言窠臼；』又說『嫌太文了！』美洲的朋友嫌『太俗』的詩，北京的朋友嫌『太文』了！這話我初聽了狠覺得奇怪。後來平心一想，這話眞是不錯。我在美洲做的嘗試集，實在不過是能勉强實行了文學改良芻議裏面的八個條件；實在不過是一些刷洗過的舊詩！這些詩的大缺點就是仍舊用五言七言的句法。句法太整齊了，就不合語言的自然，不能不有截長補短的毛病，

不能不時時犧牲白話的字和白話的文法，來牽就五七言的句法。　音節一層，也受很大的影響：第一，整齊劃一的音節沒有變化，實在無味；第二，沒有自然的音節，不能跟着詩料隨時變化。　因此，我到北京以後所做的詩，認定一個主義：若要做眞正的白話詩，若要充分採用白話的字，白話的文法，和白話的自然音節，非做長短不一的白話詩不可。　這種主張，可叫做『詩體的大解放』。　詩體的大解放就是把從前一切束縛自由的枷鎖鐐銬，一切打破：有什麼話，說什麼話；話怎麼說，就怎麼說。　這樣方才可有眞正白話詩，方才可以表現白話的文學可能性。　嘗試集第二編中的詩雖不能處處做到這個理想的目的，但大致都想朝着這個目的做去。　這是第二集和第一集的不同之處。

以上說嘗試集發生的歷史。　現在且說我爲什麼趕緊印行這本白話詩集。　我的第一個理由是因爲這一年以來白話散文雖然傳播得很快很遠，但是大多數的人對於白話詩仍舊很懷疑；還有許多人不但懷疑，簡直持反對的態度。　因此，我覺得這個時候有一兩

種白話韻文的集子出來，也許可以引起一般人的注意，也許可以供贊成和反對的人作一種參考的材料。　第二，我實地試驗白話詩已經三年了，我很想把這三年試驗的結果供獻給國內的文人，作為我的試驗報告。　我很盼望有人把我試驗的結果，仔細研究一番，加上平心靜氣的批評，使我也可以知道這種試驗究竟有沒有成績，用的試驗方法，究竟有沒有錯誤。　第三，無論試驗的成績如何，我覺得我的嘗試集至少有一件事可以供獻給大家的。這一件可供獻的事就是這本詩所代表的『實驗的精神』。　我們這一班人的文學革命論所以同別人不同，全在這一點試驗的態度。

近來稍稍明白事理的人，都覺得中國文學有改革的必要。　即如我的朋友任叔永他也說：『烏乎！　適之！　吾人今日言文學革命，乃誠見今日文學有不可不改革之處，非特文言白話之爭而已。』　甚至於南社的柳亞子也要高談文學革命。　但是他們的文學革命論祇提出一種空蕩蕩的目的，不能有一種具體進行的計畫。　他們都說文學革命決不是形式上的革命，決不是文言白話的問題。　等到人問他們究竟他們所主張的革命『大道』

是什麼，他們可回答不出了。 這種沒有具體計畫的革命，—無論是政治的是文學的，—決不能發生什麼效果。 我們認定文字是文學的基礎，故文學革命的第一步就是文字問題的解決。 我們認定『死文字定不能產生活文學』，故我們主張若要造一種活的文學，必須用白話來做文學的工具。 我們也知道單有白話未必就能造出新文學；我們也知道新文學必須要有新思想做裏子。 但是我們認定文學革命須有先後的程序：先要做到文字體裁的大解放，方才可以用來做新思想新精神的運輸品。 我們認定白話實在有文學的可能，實在是新文學的唯一利器。 但是國內大多數人都不肯承認這話，——他們最不肯承認的，就是白話可作韻文的唯一利器。 我們對於這種懷疑，這種反對，沒有別的法子可以對付，只有一個法子，就是科學家的試驗方法。 科學家遇着一個未經實地證明的理論，只可認他做一個假設；須等到實地試驗之後，方才用試驗的結果來批評那個假設的價值。 我們主張白話可以做詩，因為未經大家承認，只可說是一個假設的理論。 我們這三年來，只是想把這個假設用來做種種實地試驗，—做五言詩，做七言詩，做嚴格的詞，做極不整齊

的長短句做有韻詩，做無韻詩，做種種音節上的試驗，要看白話是不是可以做好詩，要看白話詩是不是比文言詩要更好一點。這是我們這班白話詩人的『實驗的精神』

我這本集子裏的詩，不問詩的價值如何，總都可以代表這點實驗的精神。這兩年來，北京有我的朋友沈尹默，劉半農，周豫才，周啓明，傅斯年，俞平伯，康白情諸位，美國有陳衡哲女士，都努力作白話詩。白話詩的試驗室裏的試驗家漸漸多起來了。但是大多數的文人仍舊不敢輕易『嘗試』他們永不來嘗試嘗試，如何能判斷白話詩的問題呢？耶穌說得好：『收穫是很好的，可惜做工的人太少了。』所以我大胆把這本嘗試集印出來，要想把這本集子所代表的『實驗的精神』貢獻給全國的文人，請他們大家都來嘗試嘗試。

我且引我的嘗試篇作這篇長序的結論：

『嘗試成功自古無！』放翁這話未必是。我今爲下一轉語：『自古成功在嘗試！』請看藥聖嘗百草，嘗了一味又一味。又如名醫試丹藥，何嫌六百零六次？莫想小試便成功，那有這樣容易事！有時試到千百回，始知前功盡拋

棄。即使如此已無媿，即此失敗便足記。告人『此路不通行，』可使脚力莫枉費。

我生求師二十年，今得『嘗試』兩個字。作詩做事要如此，雖未能到頗有志。作『嘗試歌』頌吾師，願大家都來嘗試！

八年八月一日。

嘗試集再版自序

這一點小小的『嘗試』居然能有再版的榮幸，我不能不感謝讀這書的人的大度和熱心。

近來我頗自己思想，究竟這本小冊子有沒有再版的需要？現在我決意再版了，我的理由是：

第一，這本書含有點歷史的興趣。我做白話詩，比較的可算最早，但是我的詩變化最遲緩。從第一編的嘗試篇，贈朱經農，中秋，……等詩變到第二編的威權，應該，關不住了，樂觀，上山，等詩；從那些狠接近舊詩的詩變到狠自由的新詩，——這一個過渡時期在我的詩裏最容易看得出。第一編的詩，除了蝴蝶和他兩首之外，實在不過是一些刷洗過的舊詩。做到後來的朋友篇，文學篇，檢直又可以進去國集了！第二編的詩，雖然打破了五言七言

的整齊句法，雖然改成長短不整齊的句子，但是初做的幾首，如一念，鴿子，新婚雜詩，四月二十五夜，都還脫不了詞曲的氣味與聲調。在這個時期裏，老鴉與老洛伯要算是例外的了。就是七年十二月的奔喪到家詩的前半首還只是半闋添字的沁園春詞。故這個時期，—六年秋天到七年年底—還只是一個自由變化的詞調時期。自此以後，我的詩方才漸漸做到『新詩』的地位。關不住了一首是我的『新詩』成立的紀元。應該一首，用一個人的『獨語』(Monologue) 寫三個人的境地，是一種創體；古詩中只有上山採蘼蕪略像這個體裁。以前的你莫忘記也是一個人的『獨語』，但沒有應該那樣曲折的心理情境。自此以後，威權，樂觀，上山，週歲，一顆遭劫的星，都極自由，極自然，可算得我自己的『新詩』進化的最高一步。如初版最末一首的第一段：

熱極了！

更沒有一點風！

那又輕又細的馬纓花鬚

動也不動一動！

這纔是我久想做到的『白話詩。』 我現在回頭看我兩年前做的詩，如

到如今，待雙雙登堂拜母，
只剩得荒草孤墳，斜陽淒楚！
最傷心，不堪重聽，燈前人訴，阿母臨終語！

眞如同隔世了！

不料居然有一種守舊的批評家一面誇奬嘗試集第一編的詩，一面嘲笑第二編的詩；說中秋，江上，寒江，……等詩是詩，第二編最後的一些詩不是詩；又說，『胡適之上了錢玄同的當，全國少年又上了胡適之的當！』 我看了這種議論，自然想起一個很相類的故事。當梁任公先生的新民叢報最風行的時候，國中守舊的古文家誰肯承認這種文字是『文章？』 後來白話文學的主張發生了，那班守舊黨忽然異口同聲的說道：『文字改革到了梁任公派的文章就很好了，儘夠了。 何必去學白話文呢？ 白話文如何算得文學呢？』

好在我的朋友康白情和別位新詩人的詩體變的比我更快，他們的無韻『自由詩』已很能成立 大概不久就有人要說『詩的改革到了胡適之的樂觀，上山，一顆遭劫的星，也儘夠了。 何必又去學康白情的江南和周啓明的小河呢？』……只怕那時我自己又已上康白情的當了！

以上說的是第一個理由。

第二，我這幾十首詩代表二三十種音節上的試驗，也許可以供新詩人的參考。 第一編的詩全是舊詩的音節，自不須討論。 第二編裏，我最初愛用詞曲的音節，例如鴿子一首，竟完全是詞。 新婚雜詩的（二）（五）也是如此。 直到去年四月，我做送叔永回四川詩的第二段.

記得江樓同遠眺，雲影渡江來，驚起江頭鷗鳥？

記得江邊石上，同坐看潮回，浪聲遮斷人笑？

記得那回同訪友，日冷風橫，林裏陪他聽松嘯？

這三句都是從三種詞調裏出來的。這種音節未嘗沒有好處，如上文引的三句，懂音節的自然覺得有一種悲音含在寫景裏面。我有時又想用雙聲疊韻的法子來幫助音節的諧婉。例如：

我不能呢呢喃喃討人家的歡喜。

這一句裏有九個雙聲。又如：

看他們三三兩兩，
迴環來往，夷猶如意！

三，環，疊韻（今韻）；兩，往，疊韻；夷，意，疊韻；迴，環，雙聲；夷，猶，雙聲；如字讀我們徽州音，也與夷，猶，意，為雙聲。又如：

我望遍天邊，尋不見一點半點光明，
回轉頭來，

只有你在那楊柳高頭依舊亮晶晶地！

遍，天，邊，見，點，半，點，七字疊韻；頭，有，柳，頭，舊，五字疊韻；遍，邊，半，雙聲；你，那，雙聲；有，楊，依，雙聲。　又如：

　　也想不相思，可免相思苦。

　　幾次細思量，情願相思苦！

這詩近來引起了許多討論，我且借這個機會說明幾句。　這詩原稿本是：

　　也想不相思，免得相思苦。

　　幾度細思量，情願相思苦！　（原稿曾載每週評論二十九號）

原稿用的『免得』確比改稿『可免』好。　朱執信先生論此詩，說『免』字太響又太重要了，前面不當加一個同樣響亮的『可』字。　這話極是，我當初也這樣想；第二句第一個『免』字與第四句第二個『願』字為韻本來也可以的，古詩『文王曰咨，咨汝殷商』便是一例。　但我後來又怕讀的人不懂得這種用韻法，故勉強把『免』字移為第二個字，不

料還有人說這首詩沒有韻！ 我現在索性在此處更正，改用『免得』罷。 至於第三句的『度』字，何以後來我自己改爲『次』字呢？ 我因爲幾，細，思，三字都是『齊齒』音，故加一個『齊齒』的次字，使四個字都成『齊齒』音；況且這四個字之中下三字的聲母又都是『齒頭』一類：故『幾次細思量』一句，讀起來使人不能不發生一種『咬緊牙齒忍痛』的感覺。 這是一種音節上的大胆試驗。 姜白石的詞有：

暝入西山，漸喚我一葉夷猶乘興。

『一葉夷猶』四字使人不能不發生在平湖上蕩船，『畫橈不點明鏡』的感覺，也是用這個法子。

這種雙聲疊韻的玩意兒，偶然順手拈來，未嘗不能增加音節上的美感。 如康白情的『滴滴琴泉，聽聽他滴的是甚麼調子？』十四個字裏有十二個雙聲；故音節非常諧美。 但這種玩意兒，只可以偶然遇着，不可以強求；偶然遇着了，略改一兩個字，——如康君這一句，原稿作『試聽，』後改爲『聽聽，』——是可以的。 若去勉強做作，便不是做詩了。 唐宋詩人

做的雙聲詩和疊韻詩，都只是游戲，不是做詩。

所以我極贊成朱執信先生說的「詩的音節是不能獨立的。」這話的意思是說：詩的音節是不能離開詩的意思而獨立的。例如生查子詞的正格是：

仄仄仄平平，仄仄平平仄。
仄仄仄平平，仄仄平平仄。

下半闋也是如此。但宋人詞：

去年元夜時，花市燈如晝。
月上柳梢頭，人約黃昏後。
今年元夜時，花市燈如舊。
不見去年人，淚溼春衫袖。

第一句與第五句都不合正格，但我們讀這詞，並不覺得他不合音節，這是因爲他依着詞意的自然音節的緣故。又如我的生查子詞，第七八兩句是：

從來沒見他，夢也如何做？

第七句也不合正格，但讀起來也不見得音節不好。這也是因爲他是依着意思的自然音節的。

所以朱君的話可換過來說：『詩的音節必須順着詩意的自然曲折，自然輕重，自然高下。』再換一句話說：『凡能充分表現詩意的自然曲折，自然輕重，自然高下的，便是詩的最好音節。』古人叫做『天籟』的，譯成白話，便是『自然的音節。』我初做詩以來，經過了十幾年『冥行索塗』的苦況；又因舊文學的習慣太深，故不容易打破舊詩詞的圈套；最近這兩三年，玩過了多少種的音節試驗，方才漸漸有點近於自然的趨勢。如關不住了的第三段：

一屋裏都是太陽光，
這時候愛情有點醉了，
他說，『我是關不住的，

我要把你的心打碎了！」

又如：

雪消了，

枯葉被春風吹跑了。

又如：

熱極了！

更沒有一點風！

那又輕又細的馬纓花鬚

動也不動一動！

又如：

上面果然是平坦的路，

有好看的野花，

有遮陰的老樹。

※

但是我可倦了，
衣服都被汗溼遍了，
兩條腿都軟了。

※

我在樹下睡倒，
聞着那撲鼻的草香，
便昏昏沉沉的睡了一覺。

這種詩的音節，不是五七言舊詩的音節，也不是詞的音節，也不是曲的音節，乃是『白話詩』的音節。

以上說的是第二個理由。

我因爲這兩個理由，所以敢把嘗試集再版。

有人說，『你這篇再版自序又犯了你們徽州人說的「戲台裏喝采」的毛病，你自己說你自己那幾首詩好，那幾首詩不好，未免太不謙虛了。』 這話說的也有理。 但我自己也有不得已的苦心。 我本來想讓看戲的人自己去評判。 但這四個月以來，看戲的人喝的采狠有使我自己難爲情的：我自己覺得唱工做工都不佳的地方，他們偏要大聲喝采；我自己覺得眞正「賣力氣」的地方，却只有三四個眞正會聽戲的人叫一兩聲好！ 我唱我的戲，本可以不管戲台下喝采的是非。 我只怕那些亂喝采的看官把我的壞處認做我的好處，拿去咀嚼倣做，那我就眞貽害無窮，眞對不住列位看官的熱心了！ 因此，我老着面孔，自己指出那幾首詩是舊詩的變相，那幾首詩是詞曲的變相，那幾首是純粹的白話新詩我刻詩的目的本來是要『請大家都來嘗試。』 但是我曾說過，嘗試的結果『告人此路不通行，可使脚力莫浪費。』 這便是我不得不做這篇序的苦心。 『戲台裏喝采』是狠

難爲情的事；但是有時候，戲台裏的人實在有忍不住喝采的心境，請列位看官不要見笑。

總結一句話，我自己只承認老鴉，老洛伯，你莫忘記，關不住了，希望，應該，一顆星兒，威權，樂觀，上山，週歲，一顆遭劫的星，許怡蓀，一笑，——這十四篇是『白話新詩』。其餘的，也還有幾首可讀的詩，兩三首可讀的詞，但不是眞正白話的新詩。

這書初寫定時，全靠我的朋友章洛聲替我校鈔寫定；付印後又全靠他細心校對幾遍。這書初版沒有一個錯字，全是他的恩惠。我借這個機會狠誠懇的謝謝他。

民國九年八月四日，胡適序於南京高等師範學校的梅盦。

這半年以來，我做的詩狠少。現在選了六首，加在再版裏。

九，八，一五。

什麼是文學

——答錢玄同——

我嘗說：『語言文字都是人類達意表情的工具；達意達的好，表情表的妙，便是文學。』但是怎樣才是『好』與『妙』呢？　這就狠難說了。　我曾用最淺近的話說明如下：『文學有三個要件：第一要明白清楚，第二要有力能動人，第三要美。』

因爲文學不過是最能盡職的語言文字，因爲文學的基本作用（職務）還是『達意表情，』故第一個條件是要把情或意，明白清楚的表出達出，使人懂得，使人容易懂得，使人決不會誤解。　請看下例：

『蘗塢芝房，一點中池生豕易驚。　笑金釵卜就，先能斷決；犀珠鎮後，纔得和

平。樓響登難，房空怯最，三斗除非借酒傾。芳名早，喚狗兒吹笛，伴取歌聲。

『沈憂何事牽情？悄不覺人前太息輕。怕殘燈枕外，簾旌蝙拂；幽期夜半，牕戶鷄鳴。愁髓頻寒，回腸易碎，長是心頭苦暗并。天邊月，縱團圞如鏡，難照分明。』

這首沁園春是從曝書亭集卷二十八，頁八，鈔出來的。你是一位大學的國文教授，你可看得懂他『詠』的是什麼東西嗎？若是你還看不懂，那麼，他就通不過這第一場『明白』（『懂得性』）的試驗。他是一種玩意兒，連『語言文字』的基本作用都夠不上，那配稱爲『文學』！

懂得還不夠。還要人不能不懂得；懂得了，還要人不能不相信，不能不感動。我要他高興，他不能不高興；我要他哭，他不能不哭；我要他崇拜我，他不能不崇拜我；我要他愛我，他不能不愛我。這是『有力』。這個，我可以叫他做『逼人性』。

我又舉一個例：

『血府當歸生地桃，
紅花甘草壳赤芍，
柴胡芎桔牛膝等，
血化下行不作勞。』

這是『血府逐瘀湯』的歌訣。 這一類的文字，只有『記賬』的價值，絕不能『動人，』絕沒有『逼人』的力量，故也不能算文學。 大多數的中國舊『文學，』如碑版文字，如平鋪直敘的史傳，都屬於這一類。

『我讀齊鏄文，書闕乏左證。 獨取聖祉字，古誼藉以正。 親殁偁考妣，从女疑非敬。 說文有祉字，乃訓祀司命。 此文兩皇祉，配祖義相應。 幸得三代物，可與淩長諍。……』（李慈銘齊子中姜鏄歌。）

這一篇你（大學的國文教授）看了一定大略明白，但他決不能感動你，決不能使你有情感上的感動。

第三是『美』。我說，孤立的美，是沒有的。美就是『懂得性』（明白）與『逼人性』（有力）二者加起來自然發生的結果。例如『五月榴花照眼明』一句，何以『美』呢？美在用的是『明』字。我們讀這個『明』字不能不發生一樹鮮明逼人的榴花的印象。這裏面含有兩個分子：(1)明白清楚，(2)明白之至，有逼人而來的『力』。

再看老殘遊記的一段：

『那南面山上，一條白光，映着月色分外好看。一層一層的山嶺，却分辨不清；又有幾片白雲在裏面，所以分不出是雲是山。及至定睛看去，方纔看出那是雲那是山來。雖然雲是白的，山也是白的，雲有亮光，山也有亮光；只因爲月在雲上，雲在月下，所以雲的亮光從背後透過來。那山却不然的：山的亮光由月光照到山上，被那山上的雪反射過來，所以光是兩樣了。然只稍近的地方如此。那山望東去，越望越遠，天也是白的，山也是白的，雲也是白的，就分辨不出來。』

這一段無論是何等頑固古文家都不能不承認是『美』。美在何處呢？也只是兩個分子：第一是明白清楚；第二是明白清楚之至，故有逼人而來的影象。除了這兩個分子之外，還有什麼孤立的『美』嗎？沒有了。

你看我這個界說怎樣？我不承認什麼『純文』與『雜文』。無論什麼文（純文與雜文韻文與非韻文）都可分作『文學的』與『非文學的』兩項。

中學國文的教授

我是沒有中學國文教授的經驗的；雖然做過兩年中學學生，但是那是十幾年前的經驗，現在已不適用了。況且當這個學制根本動搖的時代，我們全沒有現成的標準可以依據，也沒有過去的經驗可以參攷。我這個完全門外漢居然敢來高談中學國文的教授，真是不自量力了！

但是門外漢有時也有一點用處。『內行』的教育家，因爲專做這一項事業，眼光總注射在他的『本行，』跳不出習慣法的範圍。他們籌畫的改革，總不免被成見拘束住了，很不容易有根本的改革。門外旁觀的人，因爲思想比較自由些，也許有時還能供給一點新鮮的意見，意外的參考材料。古人說的『愚者一得，』大概也是這個道理。這就是我這回敢來演說『中學國文的教授』的理由了。

一　中學國文的目的是什麼？

我們現在既沒有過去的標準可以依據，應該自己先定一個理想的標準。究竟中學的國文應該做到什麼地位？究竟我們期望中學畢業生的國文到什麼程度？

民國元年的『中學校令施行細則』第三條說：

國文要旨在通解普通語言文字，能自由發表思想，並使略解高深文字，涵養文學之興趣，兼以啓發智德。

這一條因為也是理想的，並不曾實行，故現在看來還沒有什麼大錯誤。即如『通解普通語言文字』一句，在當初不過是欺人的門面話，實在當時中學的國文與『普通語言』是無有關係的；但是到了現在國語通行的時候，這六個字反更有意義了。又如『並使略解高深文字』一句，當日很難定一個界說，現在把國語和古文分開，把古文來解『高深文字，』這句話便更容易解說了。

元年定的理想標準，照這八年的成績看來，可算得完全失敗。失敗的原因並不在理想太高，實在是因為方法大錯了。標準定的是『通解普通語言文字，』但是事實上中學校教授的並不是普通的語言文字，乃是少數文人用的文字，語言更用不着了！標準又定『能自由發表思想，』但是事實上中學教員並不許學生自由發表思想，却硬要他們用千百年前的人的文字，學古人的聲調文體，說古人的話，——只不要自由發表思想！事實上的方法和理想上的標準相差這樣遠，怪不得要失敗了！

我承認元年定的標準不算過高，故擬酌現在情形，暫定一個中學國文的理想標準：

(1)人人能用國語（白話）自由發表思想，—作文，演說，談話，—都能明白通暢，沒有文法上的錯誤。

(2)人人能看平易的古文書籍，如二十四史，資治通鑑之類。

(3)人人能作文法通順的古文。

(4)人人有懂得一點古文文學的機會。

這些要求不算苛求嗎?

二 假定的中學國文課程

定了標準,方才可談中學國文的課程。 現行的部定課程是:

第一年:講讀,作文,習字。 共七

第二年:講讀,作文,習字,文字源流。 共七

第三年:講讀,作文,習字,文法要略。 共五

第四年:講讀,作文,文法要略,文學史。 共五

依我們看來,現在中學校各項工課平均每週男校三十四時,女校三十三時,未免太重了。

我們主張國文每週至多不能過五時,四年總數應在二十時以下。 現在假定每週五時,暫定課程表如下:

年:一國語文一,古文三,語法與作文一。 共五

二年：國語文一，古文二，文法與作文一。　共五

三年：演說一，古文三，文法與作文一。　共五

四年：辯論一，古文三，文法與作文一。　共五

這表裏删去的學科是習字，文字源流，文學史，文法要略四項。　寫字決不是每週一小時的課堂習字能夠教得好的，故可删去。　現有的文法要略，文字源流，都是不通文法和不懂文字學的人編的，讀了無益，反有害。　（孫中山先生曾指出文法要略的大錯，如謂鴟與猨爲本名字，與諸葛亮王猛同一類！）　文學史更不能存在。　不先懂得一點文學，就讀文學史，記得許多李益，李頎，老杜，小杜的名字，卻不知道他們的著作，有什麼用處？

又這表上『國語文』只有兩時。　我的理由是：

（1）第三四年的演說和辯論都是國語與國語文的實習，故這兩年可以不用國語文了。

（2）我假定學生在兩級小學時已有了七年的國語，可以夠用了。

三　國語文的教材與教授法

先說『國語文』的教材。　共分三部：

(1)看小說　看二十部以上，五十部以下的白話小說。　例如水滸，紅樓夢，西遊記，儒林外史，鏡花緣，七俠五義，二十年目覩之怪現狀，恨海，九命奇冤，文明小史，官場現形記，老殘遊記，俠隱記，續俠隱記，等等。　此外有好的短篇白話小說，也可以選讀。

(2)白話的戲劇　此時還不多，將來一定會多的。

(3)長篇的議論文與學術文　因為我假定學生在兩級小學已有了七年的白話文，故中學只教長篇的議論文與學術文，如戴季陶的我的日本觀，如胡漢民的慣習之打破，如章太炎的說六書之類。

教材一層，最須說明的大概是小說一項。　一定有人說紅樓夢，水滸傳等書，有許多淫

穢的地方，不宜用作課本。我的理由是：(1)這些書是禁不絕的。你們不許學生看，學生還是要偷看。與其偷看，不如當官看，不如有教員指導他們看。舉一個極端的例：金瓶梅的眞本是犯禁的，很不容易得着；但是假的金瓶梅——石印的，删去最精采的部分，只留最淫穢的部分，——却仍舊在各地火車站公然出賣！列位熱心名教的先生們可知道嗎？我雖然不主張用金瓶梅作中學課本，但是我反對這種『塞住耳朵吃海蜇』的辦法！(2)還有一個救弊的辦法，就是西洋人所謂『洗淨了的版本』(Expurgated edition)，把那些淫穢的部分删節去，專作『學校用本』。(即如柏拉圖的『一夕話』(Symposium)有兩譯本，一是全本，一是節本。)商務印書館新出一種儒林外史，比齊省堂本少四回，删去的四回是沈瓊枝一段事蹟，因爲有瓊枝覲求子一節，故删去了。這種辦法不礙本書的價值，很可以照辦。如水滸的潘金蓮一段儘可删改一點，便可作中學堂用本了。

次說國語文的教授法。

(1)小說與戲劇，先由教員指定分量，——自何處起，至何處止，——由學生自己

閱看。　講堂上止有討論，不用講解。

（2）指定分量之法，須用一件事的始末起結作一次的教材。　如水滸胡『生辰綱』一件事作一次，鬧江州又是一次；儒林外史嚴貢生兄弟作一次，杜少卿作一次，婁家弟兄又作一次；又西遊記前八回作一次。

（3）課堂上討論，須跟着材料變換，不能一定。　例如鏡花緣上寫林之洋在女兒國穿耳纏足一段，是問題小說，教員應該使學生明白作者『設身處地』的意思，借此引起他們研究社會問題的興趣。　又如西遊記前八回是神話滑稽小說，教員應該使學生懂得作者為什麼要寫一個莊嚴的天宮盛會被一個猴子搗亂了。　又如儒林外史寫鮑文卿一段，教員應該使學生把嚴貢生一段比較着看，使他們知道什麼叫做人類平等，什麼叫做衣冠禽獸。

（4）無論是小說是戲劇，教員應該點出布局描寫的技術，文章的體裁，等等。

（5）讀戲劇時，可選精采的部分介學生分任戲裏的人物，高聲演讀。　若能

在台上演做，那更好了。

(6)長篇的議論文與學術文，也由學生自己預備，上課時教員指導學生討論。討論應注重：

(甲)本文的解剖：分段，分小節。

(乙)本文的材料如何分配使用。

(丙)本文的論理：看好文章的思想條理，遠勝於讀一部法式的論理學。

四　演說與辯論

須認明這兩項是國語與國語文的實用教法。凡能說演，能辯論的人，沒有不會做國語文的。做文章的第一個條件只是思想有條理，有層次。演說辯論最能幫助學生養成有條理系統的思想能力。

(1)擇題。演說題須避太抽象，太籠統的題目。如『宗教，』如『愛國，』

如『社會改造』等題，最能養成夸大的心理，籠統的思想。從前小學堂國文題如『富國強兵策』等等，就是犯了這個毛病。中學生演說應該選『肥皂何以能去汚垢？』『松柏何以能冬青？』『本村紳士某某人賣選舉票的可恥』一類的具體題目。辯論題須選兩方面都有理可說的題；如『鴉片宜嚴禁』只有一方面，是不可用的。

(2)**方法**　演說辯論的班次不宜人數太多，太多了一個人每年輪不着幾回；也不宜太少，太少了演說的人沒有趣味。每班可分作小組，每組不可過十六人。演說不宜太長，十分鐘儘夠了。演說的人須先一星期就選定題目，先作一個大綱，請教員看過，然後每段發揮，作成全篇演說。辯論須先分組，每組兩人或三人。選定主張或反對的方面後，每組自己去搜集材料，商量分配的方法，發言的先後。

辯論分兩步。第一步是『立論』，每組的組員按預定的次序發言。第二

步是『駁論』每組反駁對手的理由。預備辯論時，每組須計算反對黨大概要提出什麼理由來，須先預備反駁的材料。這種預備有兩大益處：（1）可以養成敏捷精細的思想能力，（2）可以養成智識上的互助精神。辯論演說時，教員與學生各備鉛筆記錄可批評的論點與姿勢，下次上課時，大家提出討論。

五　古文的教材與教授法

先說中學古文的教材。

（1）第一學年。第一年專讀近人的文章。例如梁任公，康長素，嚴幾道，章行嚴，章太人的散文，都可選讀。此外還應該多看小說。林琴南早年譯的小說，如茶花女遺事，戰血餘腥記，撒克遜刧後英雄略，十字軍英雄記，朱樹人的穡者傳，等書，都可以看。還有著作不多的學者，如蔡孑民答林琴南書，吳稚暉上下古今談序，又如我的朋友李守常，李劍農，高一涵，做的古文，都可以選得。平心而論，章行嚴一派的古文，——李守常，李劍農，高一涵等

在內—最沒有流弊，文法很精密，論理也好，最適宜於中學模範近古文之用。

(2)第二三四學年。 後三年應該多讀古人的古文。 我主張分兩種教材：

(甲)選本。 不分種類，但依時代的先後，選兩三百篇文理通暢，內容可取的文章。 從老子，論語，檀弓，左傳，一直到姚鼐，曾國藩，每一個時代文體上的重要變遷，都應該有代表。 這就是最切實的中國文學史，此外中學堂用不着什麼中國文學史了。

(乙)自修的古文書。 最重要的還是學生自己看的書。 一個中學堂的畢業生應該看過下列的幾部書：

(a)史書：資治通鑑，或四史。(或通鑑紀事本末)

(b)子書：孟子，墨子，荀子，韓非子，淮南子，論衡，等等。

(c)文學書：詩經是不可不看的。 此外可隨學生性之所近，選習兩三部專集，如陶潛，杜甫，王安石，陳同甫……之類。

我擬的中學國文課程中最容易引起反對的，大概就在古文教材的範圍與分量。定有人說：『從前中學國文只用四本薄薄的古文讀本，還敎不出什麼成績來。 現在你定的工課竟比從前增多了十倍！ 這不是做夢嗎？』 我的回答是：

（第一）從前的中學國文所以沒有成效，正因爲中學堂用的書只有那幾本薄薄的古文讀本。 我們試回頭想想，我們自己做古文是怎樣學的？ 是單靠八九十篇古文得來的呢？ 還是靠着小說看古文書得來的？ 我自己從來背不出一篇古文，但是因爲我自小就愛看小說，看史書，看雜書，所以我還懂得一點古文的文法。 古文的選本都是零碎的，沒頭沒腦的，不成系統的，沒有趣味的。 因此讀古文選本是最沒有趣味的事。 因爲沒有趣味，所以沒有成效。我可以武斷現在中學畢業生能通中文的，都是自己看小說看雜誌看書得來的，決不是靠課堂上幾本古文選本得來的。 我因此主張用『看書』來代替『講讀』。 與其讀王安石的讀孟嘗君傳，不如看史記的四公子列傳；與其讀

蘇軾的范增論，不如看史記的項羽本紀；與其讀林琴南的一部古文讀本，不如看他譯的一本茶花女。

（第二）請大家不要把中學生當小孩子看待。現在學制的大弊就是把學生求知識的能力看得太低了。現在各級學堂的課程，都是為下下的低能兒定的，所以沒有成績。現在要談學制革命，第一步就該根本推翻這種為下下的低能兒定的課程學科！

（第三）我這個計畫是假定兩級小學都已採用國語做教科書了。國語代替文言以後，若不能於七年之內使高小畢業生能做通順的國語文，那便是國語教育的大失敗。學生既通國語，又在中學第一年有了國語文法（見下，）再來學古文，應該是容易好幾倍；成績應該加快好幾倍。譬如已通一國文字的人，再學第二國文字時成績要快得多。這是我深信不疑的。所以我覺得我擬的中學古文課程並不是夢想，是可以用實地試驗來決定的。

再說古文的教授法。上文說的用看書來代講讀，便是教授法的要點。每週三小時，每年至多不過四十週，合起來不過一百二十點鐘，若全靠課堂上的講讀，一年能講得幾篇文章？所以我主張：學校但規定學科內容的範圍與程度，教員自己分配每一課的分量，學生自己去預備本日指定的功課。學生須自己翻查字典，自己加句讀，自己分章，分節。上課時，只有三件事可做：

(1)學生質問疑難，請教員幫助解釋；教員可先問本班學生有能解釋的沒有；如沒有人能解釋，教員方可替他們解釋。

(2)大家討論所讀的書的內容。教員提出論點，引起大家討論；教員不當把一點鐘的時間自己佔據去，教員的職務在於指點出討論的錯誤或不相干的討論。

(3)教員可以隨時加入一些參考材料。例如讀章行嚴的文章時，教員應該講民國二三四年的政治形勢，使學生知道他當時為什麼主張調和，為什麼主

張聯邦。

此外的方法，上文第三章已講過，可以參用，不必重說了。

六　文法與作文

從前教作文的人大概都不懂文法，他們改文章全無標準，只靠機械的讀下去，讀得順口便是，不順口便不是，總講不出爲什麼要這樣做，爲什麼不可那樣做。以後中學堂的國文敎員應該有文法學的知識，不懂文法的，決不配做國文敎員。所以我把文法與作文併歸一個人敎授。

先講文法。

第一年，專講國語的文法。要在一年之內，把白話文法的要旨都講完。爲什麼先講國語的文法呢？（1）因爲學生有了八年的國語文，到中學一年的時候，應該把國語文的『所以然』總括起來講解一遍，作一個國語敎育的結束。（2）因爲先有了國語的

文法作底子，後來講古文的文法便有了一種參考比較的材料，便更容易懂得了。在編一部國語文法草案，不久可以成書，此地不能細說國語文法的怎樣編法了。）

第二三四年，講古文的文法。

（1）用書　現在還沒有好文法書。最好的書自然還要算馬氏文通。文通有一些錯誤矛盾的地方，不可盲從；文通又太繁了，不合中學堂教本之用。但是文通究竟是一部空前的奇書，古文文法學的寶庫。教員應該把文通仔細研究一遍，懂得了，然後可以另編一部更有條理，更簡明易曉的文法書。

（2）教授法　講古文的文法，應該處處同國語的文法對照比較，指出同的地方和不同的地方，何以變了，變的理由何在，變的長處或短處在什麼地方。讓我舉幾個例。

（例一）　白話說『我騙誰？』　古文要說『吾誰欺？』　白話說『你愛什麼？　你能做什麼？』　古文要說『客何好？　客何能？』　這是不同

的句法。比較的結果得一條通則『若外動詞的止詞是一個疑問代名詞，這個疑問代名詞在白話裏須放在外動詞之後，在古文裏須在外動詞之前主詞之後。』

（例二）論語陽貨欲見孔子一章，陽貨在路上教訓了孔子一頓，孔子答應道：『諾，吾將仕矣。』 同類的例如『原將降矣，』『趙將亡矣。』既用表示未來的『將』字，何以又用表示完了的『矣』字呢？ 再看白話說：『大哥請回，兄弟去了；』『大哥多喝一杯，我要走了。』 這是相同的句法。 比較起來，可得一條通則：『凡虛擬（Subjunctive）的將來，白話與古文都用過去的動詞，古文用「矣，」白話用「了。」』 分得更細一點，可得兩式：

甲式	乙式
雖千萬人吾往矣。	趙將亡矣。

我去了。　他要死了。

這種比較的敎法功效最大。此外還可用批評法：由敎員尋出古文中不合文法的例句，使學生指出錯在何處，何以錯了。我從前曾舉林琴南『而方姚卒不之踣』一句，說『踣』是內動詞，不該有『之』字作止詞。這種不通的句子古文裏極多。前天上海晶報上有人舉孟子『天油然作雲，沛然下雨，則苗勃然興之矣』一句，以爲『興』是內動詞，不可有『之』字作止詞。這個例狠可爲林先生解嘲。這一類的例，使學生批評，可以增長文法的興趣，可以免去文法的錯誤。

次講作文。

(1) 應該多做翻譯，翻白話作古文，翻古文作白話文。翻譯的用處最大：

(一)練習文法的應用。例如講動詞的止詞時，可分學生翻譯『己所不欲，勿施於人，』『無所不能，』『他什麽都不懂』……等句，使他們懂得止詞的

位置有種種不同的變法。（二）譯長篇可使學生練習有材料的文字。做文最忌沒有話說。翻譯現成的長篇，先有材料作底子，再講究怎樣說法，使容易了。

(2)若是出題目做的文章，應注意幾點：（一）最好是令學生自己出題目，（二）千萬不可出空泛或抽象的題目，（三）題目的要件是：第一要能引起學生的興味，第二要能引學生去搜集材料，第三要能使學生運用已有的經驗學識。

(3)學生平日做的筆記，雜誌文章，長篇通信，都可以代替課藝。教員應該極力鼓勵學生寫長信，作有系統的筆記，自由發表意見。這些著作往往比敷衍的課藝高無數倍；往往有許多學生平日不能做一百字的漢武帝論，却能做幾千字的白話通信。這種事實應該使做教員的人起一點自責的覺悟！

(4)作文的時間不可多，至多二週一次。作文都該拿下堂去做。

(5)改文章時，應該根據文法。合文法的才是通，不合文法的便是不通。每改一句，須指出根據那一條文法通則。例如有學生做了『而方姚卒不之踣，』我圈去『之』字，須說明『之』字何以不通。又如學生做了『客好何？』我改爲『客何好？』或『客好何物？』也須說明古文何以不可說『客好何。』

(6)千萬不可整篇塗去，由教員重作。如有內容論理上的錯誤，可由教員批出，但不可代做。

七　結論

我這篇『中學國文的教授，』完全是理想的。一個人的理想自然是有限的，但我希望現在和將來的中學教育家肯給我一個試驗的機會，使我這個理想的計畫隨時得用試驗來證明那一部分可行，那一部分不可行，那一部分應該修正。沒有試驗的主觀批評是

不能使我心服的。

我演說之後，有許多人議論我的主張，他們都以爲我對於中學生的期望太高了。有人說：『若照胡適之的計畫，現在高等師範國文部的畢業生還得重進高等小學去讀書呢！』這話固然是太過，但我深信我對於中學生的國文程度的希望，並不算太高。從國民學校到中學畢業是整整的十一年。十一年的國文教育，若不能做到我所期望的程度，那便是中國教育的大失敗！

九年，三月二十四日。北京。

國語講習所同學錄序

民國九年，教育部命令從本年秋季始業起，國民學校的一二年級都改用國語。又令：「凡照舊制編輯之國民學校國文教科書，其供第一第二兩學年用者，一律作廢。第三學年用書，准用至民國十年爲止。第四學年用書，准用至民國十一年爲止。」這就是說：民國十一年以後，國民學校一律都要改用國語了。依這例推下去，到了民國十四年，高等小學的教科書也都已改成國語了。

這個命令是幾十年來第一件大事。他的影響和結果，我們現在很難預先計算。但我們可以說：這一道命令把中國教育的革新至少提早了二十年。

現在有許多人很怪教育部太鹵莽了，不應該這麼早就行這樣重要一樁大改革。這些人的意思並不是反對國語，不過他們總覺得教育部應該先定國語的標準和進行的手

績，然後可以逐漸推行。例如最近某雜誌說：

> 教育部應定個標準，頒布全國。怎樣是文，怎樣是語，那個是文體絕對不用的，那個是語體絕對不用的，把他區別出來。國語文法，國語話法，國語字典，國語詞典應該怎樣編法？發音學是怎樣講？言語學是怎樣講？自己還沒有指導人家，空空洞洞登個廣告叫人家把著作物送去審查，憑着極少數人的眼光來批評他，却沒有怎樣（當作什麼。）辦法發表出來。種種手續沒有定妥，就把學校的國文科改掉。這不是『坐在黃鶴樓上看翻船』的主義麼？

這種批評，初看了很像有理，其實是錯的。國語的標準決不是教育部定得出來的，也決不是少數研究國語的團體定得出來的，更不是在一個短時內定得出來的。我們如果考察歐洲近世各國國語的歷史，我們應該知道沒有一種國語是先定了標準纔發生的；沒有一國不是先有了國語然後有所謂『標準』的。凡是國語的發生，必是先有了一種方言比較的通行最遠，比較的產生了最多的活文學，可以採用作國語的中堅分子；這個中堅

分子的方言，逐漸推行出去，隨時吸收各地方言的特別貢獻，同時便逐漸變換各地的土話：這便是國語的成立。有了國語，有了國語的文學，然後有些學者起來研究這種國語的文法，發音法，等等；然後有字典，詞典，文典，言語學，等等出來，這纔是國語標準的成立。（參觀我的「建設的文學革命論」）

我們現在提倡的國語，也有一個中堅分子。這個中堅分子就是從東三省到四川雲南貴州，從長城到長江流域，最通行的一種大同小異的普通話。這種普通話在這七八百年中已產生了一些有價值的文學，已成了通俗文學——從水滸傳，西遊記，直到老殘遊記——的利器。他的勢力，借着小說和戲曲的力量，加上官場和商人的需要，早已侵入那些在國語區域以外的許多地方了。（我的國語大半是在上海學校裏學的，一小半是白話小說教我的，還有一小部分是在上海戲園裏聽得來的。）現在把這種已狠通行又已產生文學的普通話認為國語，推行出去，使他成為全國學校教科書的用語，使他成為全國報紙雜誌的文字，使他成為現代和將來的文學用語：——這是建立國語的唯一方法。

推行國語就是定國語標準的第一步。古人說，『未有學養子而後嫁者也。』這話初看了，好像很滑稽，其實是很有理的。我們很可以說：『決沒有先定了國語標準而後採用國語的。』嫁了自然會養兒子，有了國語，自然會有國語標準。若等到教育部定出了標準的時候方才敢說國語，方才敢做國語文字，不要說十年二十年，只怕等到二三百年後，還沒有國語成立的希望哩！

現在那些唱高調的批評家見了一篇『文不文，白不白』的文章，就要縐眉；見了一篇『南不南，北不北』的文章，就要搖頭。他們說：『沒有標準，那有國語呢？』

我要忠告他們：『請你們不要擔憂。你要想學官話，千萬不要怕說藍青官話。你不經過藍青官話，如何能說純靑官話呢？你要想用國語，千萬不要怕南腔北調的國語。你不經過南腔北調的國語，如何能有中華民國的眞正國語呢？』

我再進一步，忠告這些唱高調的批評家：『卽使教育部今天就能定下一種標準的國語，我可以預料你還是先須經過你的藍靑國語，你還是先須經過你的南腔北調的國語，然

後慢慢的學到你的標準國語。總而言之，先定國語，將來自然有國語標準。」

今年四月，教育部召集各省有志研究國語的人，在北京辦了一個國語講習所。我也在這裏面講演了十幾次。現在國語講習所的諸君將要畢業了，他們刻了一本同學錄，要我做一篇序。我想諸君是第一次傳播國語的先鋒，這回回各省去，負的責任很大。我們對於諸君的臨別贈言，沒有別的，只是前面說的這一點意思。總括一句話：「推行國語便是定國語標準的唯一方法；等到定了標準再推行國語，是不可能的事。」

九，五，十七。

詩三百篇言字解

詩中言字凡百餘見。其作本義者，如「載笑載言」「人之多言，」「無信人之言，」之類，固可不論。此外如「言告師氏，言告言歸，」「薄言采之，」「陟彼南山言采其蕨，」之類，毛傳鄭箋皆云「言，我也。」宋儒集傳則皆略而不言。今按以言作我，他無所聞，惟爾雅釋詁文「卬，吾，台，予，朕，身，甫，余，言，我也。」唐人疏詩，惟云「言我釋詁文。」而郭景純注爾雅，亦祇稱「言我見詩。」以傳箋證爾雅，以爾雅證傳箋，其間是非得失，殊未易言。然爾雅非可據之書也。其書殆出於漢儒之手，如方言急就之流。蓋說經之家，纂集博士解詁，取便檢點，後人綴輯舊文，遞相增益，遂傅會古爾雅，謂出於周孔，成於子夏耳。今觀爾雅一書，其釋經者，居其泰半，其說或合於毛，或合於鄭，或合於何休孔安國。似爾雅實成於說經之家，而非說經之家引据爾雅也。鄙意以爲爾雅既不足據，則研經者宜從經入手，以

經解經，參考互證，可得其大旨。此西儒歸納論理之法也。今尋繹詩三百篇中言字，可得三說，如左：

（一）言字是一種挈合詞，（嚴譯）又名連字，（馬建忠所定名）其用與「而」字相似。按詩中言字，大抵皆位於二動詞之間，如「受言藏之，」受與藏皆動詞也。「陟彼南山，言采其蕨，」陟與采皆動字也。「還車言邁，」還與邁皆動字也。「焉得諼草言樹之背，」得與樹皆動字也。「驅馬悠悠言至於漕，」驅至皆動字也。「靜言思之，」靜安也，與思皆動字也。「願言思伯，」願，鄭箋，念也，則亦動字也。據以上諸例，則言字是一種挈合之詞，其用與而字相同，蓋皆用以過遞先後兩動字者也。例如論語「詠而歸，」莊子「怒而飛，」皆位二動字之間，與上引諸言字無異。今試以而字代言字，則「受而藏之，」「駕而出遊，」「陟彼南山而采其蕨，」「焉得諼草而樹之背，」皆文從字順，易如破竹矣。

若以言作我解，則何不用「言受藏之，」而必云「受言藏之」乎？何不云「言陟南山，」「言駕出遊，」而必以言字倒置於動詞之下乎？漢文通例，凡動詞皆位於主名之後，

如「王命南仲，」「胡然我念之，」王與我皆主名，皆位於動詞之前，是也。若以我字位於動字之下，則是受事之名，而非主名矣。如「父兮生我，母兮鞠我，拊我畜我，長我育我，顧我復我，」此諸我字皆位於動字之後者也。若移而置之於動字之前，則其意大異，失其本義矣。今試再舉彤弓證之。『彤弓弨兮，受言藏之。我有嘉賓，中心貺之。』我有嘉賓之我，是主名，故在有字之前。若言字亦作我解，則亦當位於受字之前矣。且此二我字，同是主名，作詩者又何必用一言一我，故爲區別哉？據此可知言與我，一爲代名詞，一爲挈合詞，本截然二物，不能强同也。

(二)言字又作乃字解。乃字與而字，似同而實異。乃字是一種狀字，（馬氏文通）用以狀動作之時。如「乃寢乃興，乃占我夢，」又如「乃生男子，」此等乃字，其用與然後二字同意。詩中如「言告師氏，言告言歸，」皆乃字也。猶言乃告師氏，乃告而歸耳。又如「昏姻之故，言就爾居，」「言旋言歸，復我邦族，」言字皆作乃字解。又如「薄言采之，」「薄言往愬，」「薄言還歸，」「薄言追之，」等句，尤爲明顯。凡薄言之薄，皆作甫字解。

鄭箋，甫也，始也，是矣。今以乃代言字，則乃始采之，乃甫往愬，乃甫還歸，乃始追之，豈不甚明乎？又如秦風「言念君子，」謂詩人見兵車之盛，乃思念君子。若作我解，則下文又有「胡然我念之，」又作我矣。可見二字本不同義也。且以言作乃，層次井然。如作我，則興味索然矣。又如氓之詩，「言既遂矣，」謂乃既遂意矣，意本甚明。鄭氏强以言作我，乃以遂作久，强為牽合，殊可笑也。

(三)言字有時亦作代名之『之』字。凡之字作代名時，皆為受事。(馬氏文通)如「經之營之，庶民攻之，」是也。言字作之解，如易之師卦云「田有禽，利執言，無咎。」利執言，利執之也。詩中殊不多見。如終風篇「寤言不寐，願言則嚏，」鄭箋皆作我解，非也。上言字宜作而字解，下言字則作之字解，猶言寤而不寐，思之則嚏也。又如巷伯篇，「捷捷幡幡，謀欲譖言，」上文有「謀欲譖人」之句。以是推之，則此言字亦作之字解，用以代人字也。

以上三說，除第三說尚未能自信，其他二說，則自信為不易之論也。抑吾又不能已於

言者，三百篇中，如式字，孔字，斯字，載字，其用法皆與尋常迥異。暇日當一探討，爲作新箋今詁。此爲以新文法讀吾國舊籍之起點。區區之私，以爲吾國文典之不講久矣，然吾國佳文，實無不循守一種無形之文法者。馬眉叔以畢生精力著文通，引據經史，極博而精，以證中國未嘗無文法。而馬氏早世，其書雖行世，而讀之者絕鮮。此千古絕作，遂無嗣音。其事滋可哀歎。然今日現存之語言，獨吾國人不講文典耳。以近日趨勢言之，似吾國文法之學，決不能免。他日欲求教育之普及，非有有統系之文法，則事倍功半，自可斷言。然此學非一人之力所能提倡，亦非一朝一夕之功所能收效。是在今日吾國青年之通曉歐西文法者，能以西方文法施諸吾國古籍，審思明辨，以成一成文之法；俾後之學子能以文法讀書，以文法作文，則神州之古學庶有昌大之一日。若不此之圖，而猶墨守舊法，斤斤於漢宋之異同，師說之眞僞，則吾生有涯，臣精且竭，但成破碎支離之腐儒，而上下四千年之文明將沉淪以盡矣。

（辛亥年稿）

爾汝篇

——藏暉室讀書筆記之一——

爾汝兩字，今人用之，已無分別可言；惟古人用此兩字，果有分別乎，抑無分別乎？余一夜已就寢矣，忽思及此兩字之區別；因背誦論語中用此兩字之句，細比較之，始知古人用此兩字，果有分別。明日，更以檀弓證之，尤信。

今先舉檀弓一則，以證吾言：

子夏喪其子而喪其明，曾子弔之；……曾子哭，子夏亦哭，曰：『天乎！予之無罪也！』曾子怒曰：『商！汝何無罪也？吾與汝事夫子於洙泗之間，汝退而老於西河之上，使西河之民疑汝于夫子，爾罪一也；喪爾親，使民未有聞焉，爾罪

二、也；喪爾子，喪爾明，爾罪三也：——而曰汝無罪歟？』

此一節之內，凡五用汝，六用爾。　其用爾之處，爾字之下皆爲名詞。　即此一節之內，其區別之點已有三：

(一)爾爲偏次（英文之 Possessive Case），猶今言『你的』也，皆位於名詞之前。

(例)　爾罪　爾親　爾子　爾明

(二)汝爲主次（英文之 Nominative Case），猶今言『你』也，位於句中動詞之前。

(例)吾與汝事夫子於洙泗之間。

汝退而老於西河之上。

而曰汝無罪歟？　汝何無罪也？

(三)汝爲賓次（英文之 Objective Case），今亦言『你，』位於動詞之後爲

其止詞。

(例)使西河之民疑汝于夫子。

若此兩字，果無分別，則何以一節之中，忽用爾，忽用汝，如此乎？

此一節已足證古人用汝爾兩字，非無分別。 然此一節尙有未盡者，今更總括余研究所得之結果，擬爲通則若干條如下：

第一，汝爲單數對稱代詞。

(例)汝弗能救歟？（論語）（主次）

汝與回也孰愈？（論語）（主次）

居，吾語汝！（論語）（賓次）

汝何無罪也？（檀弓）（主次）

以上諸例，汝字皆指一人而言，故曰單數，今言『你』是也，用於主次賓次皆然

第二，爾爲衆數對稱代詞。

（例）子路，曾皙，冉有，公西華侍坐，子曰：『以吾一日長乎爾，毋吾以也！居則曰，不吾知也。如或知爾，則何以哉？』（論語）（賓次）

孔子先反，門人後至。孔子問焉，曰：『爾來何遲也？』（檀弓）（主次）

以上所舉兩例，爾字所代，不止一人，而為衆數之人，猶今人言『你們』也，用於主次賓次。

第三，爾為偏次，位於名詞之前，以示其所屬。猶今人言『你的』與『你們的』也。

（例）喪爾子，喪爾明。（檀弓）

反哭於爾次。（檀弓）

毋，以與爾鄰里鄉黨乎？（論語）

右為單數之爾（你的）。

（又）顏淵季路侍，子曰：『盍各言爾志？』（論語）

右爲衆數之爾（你們的）

第四，爾字偏次位於代詞『所』字之前。

(例)非爾所及也。（論語）

舉爾所知。 爾所不知，人其舍諸？（論語）

以上所舉例，爾字在所字之前。 此種用法，於文法上最可玩味。 蓋所字爲『關係代詞』(英文之 Relative Pronoun)。 凡有所字之讀皆爲『名詞之讀』其用與名詞同等，故其前之代詞，當用偏次也。 此亦古人謹嚴之一證。

第五，爾汝兩字，同爲上稱下及同輩至親相稱之詞。 然其間亦不無分別。 用汝之時所稱必爲一人，而稱一人不必即用汝，有時亦用爾。 稱一人而用爾，蓋有二意：一以略示敬意，一以略示疏遠之情。——皆不如汝之親切也。

(例)陽貨謂孔子曰：『來！ 予與爾言！』（論語）

賜也，爾愛其羊，我愛其禮。（論語）

求，爾何如？赤，爾何如？點，爾何如？（論語）

是以不與爾言。（檀弓）

凡以衆數之對稱代名用作單數之稱，其始皆以示禮貌，或以示疏遠。此在歐文，蓋莫不皆然。其後乃並廢單數之代名而不用，其衆數之代名遂並用於單衆兩數。如英文之「Thou」當吾國古代之汝，其「You」則當吾國古代之爾。今英文中已絕少用「Thou」者矣。德文法文今尚存此區別。其在吾國則論語檀弓兩書作時，爾汝兩字之區別，尚嚴謹如上所云；（兩書之作，皆在孔子死後。）至戰國時，則爾汝同爲親狎之稱，或輕賤之稱。孟子全書中不用汝字，亦少用爾字。孟子對於弟子亦皆稱「子，」不復如孔子之稱爾汝矣。（論語中弟子稱孔子爲子。）孟子曰：「人能充無受爾汝之實，無所往而不爲義也。」此可見其時人之以爾汝爲相輕賤之稱，而皆避而不用矣。此亦可以考見時代風尚之變遷也。

以上所述諸通則，若以否定語寫表示之，則更爲明顯。其式如下：

第一，凡用「汝」之時，汝字所指定是一人，決非衆數。

第二，稱一人雖可用『爾，』而一人以上，決不用『汝。』

第三，凡『爾』作『你的』或『你們的』解時，決不可用『汝』代之。

尚書大禹謨曰：『天之歷數在汝躬。』論語堯曰篇引此語，乃作『在爾躬。』此可見尚書之不可靠，又可見此則之嚴也。

吾我篇

——藏暉室讀書筆記之二——

吾既論古人用爾汝二字之區別，每思繼論吾我二字之用法。後以事多，匆匆未果。一夜，讀章太炎先生檢論中之『正名雜義』，見其引莊子『今者吾喪我』一語，而謂之爲同訓互舉，心竊疑之；因檢論語中用吾我兩字之句凡百十餘條；旁及他書，得數百條；參伍比較，乃知古人用此兩字分別甚嚴。而太炎先生所謂同訓互舉者，非也。吾國文字最不忌疊用一字，有時反以疊字爲工；故同訓互舉之例極少。『吾喪我』之非同訓互舉，可以下舉諸例比較得之。

（例）今者吾喪我。（莊子）

太宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。（論語）

夫召我者，而豈徒哉？如有用我者，吾其為東周乎？（論語）

善為我辭焉！如有復我者，則吾必在汶上矣。（論語）

伐我，吾求救於蔡而伐之。（左傳莊十年）

觀此諸例可知吾我二字之有文法的區別，而非同訓互舉之例也。

馬建忠曰：

「吾字，案古籍中，用於主次偏次者其常；至外動後之賓次，惟弗辭（否定辭）之句，則間用焉，以其先乎動字也。若介字後賓次，用者僅矣。

（例）吾甚慙於孟子！（主次）

何以利吾國？（偏次）

楚弱於晉，晉不吾疾也。（弗辭外動之賓次）　夫子嘗與吾言于楚。

（左傳成十六年）（介字後之賓次。同一句法，孟子則用我字。

「昔者，夫子嘗與我言於宋。』）」

又曰：

「我予二字，凡次皆用焉，

（例）我對曰：無違！ 予既烹而食之矣（主次）

於我心有戚戚焉！ 於予心猶以爲速。（偏次）

願夫子明以教我！ 爾何曾比予於是？（外動後之賓次）

尹公之他學射於我。 天生德於予。（介字之賓次）』

藏暉曰：馬氏之言近是矣，而考之未精也。 馬氏取材於論語，孟子，左傳，而不知孔子孟子相去二百餘歲之間，此兩字之用法已有寬嚴之別，已經幾許變化矣。 今以予所研究古人用此二字之法之結果，作爲通則曰：

第一，吾字用於主次。

（例）吾從周。 吾語汝！（單數）

吾二人者，皆不欲也。（衆數）

第二，吾字用於偏次，猶今言『我的』或『我們的』也，位於名詞之前，以示其所處。單數爲常，複數爲變。

（例）吾日三省吾身。（上吾主次，下吾偏次）

吾道一以貫之。　昔者吾友。

以上爲單數（我的，）其常也。

猶吾大夫崔子也。

以上爲衆數（我們的，）非常例也。（參看下文第七條）

第三，吾字用於偏次，位於代詞『所』字之前。（參看上篇論所字一節）

（例）如不可求，從吾所好。（論語）

異乎吾所聞。（論語）

（附考）按馬氏『文通』以所字之前之名詞或代名詞爲主次。　此由所字

爲其後動詞之止詞，故謂其前之名與代名詞爲主次耳。　予前此亦從此說，今始知其誤也。　蓋所字爲『關係代詞，』凡所字之皆爲『名詞之讀，』其用與名詞同，故其前代名本當爲主次者皆成偏次，　前篇所論爾字及本篇所論吾字，皆其明例。　若以『人稱代名』（英文所謂第三身是也）證之，則更明顯矣。　凡所字之前之『人稱代名』不用主次之『彼，』亦不用賓次之『之，』而用偏次之『其。』　例如『視其所以，』『日知其所無。』　其者，今之『他的』也。　此可見所字之前之吾爾兩字，亦必爲偏次也。

第四，吾字不可用於賓次。　其用於賓次者，非由錯寫，必係後人之變法，而非古文之用法矣。

（例外）居則曰：不吾知也。　毋吾以也！　雖不吾以：（論語）

此三吾字疑皆當作我，蓋傳寫之誤也。　詩經有『不我以，』『不我與，』『不我以歸，』『不我活兮，』『不我信兮』諸句；論語憲問

篇亦有『莫我知也夫』之語。——此可見雖在弗辭之賓次，古人亦不用『吾』而當用『我』也。（參觀上文所引馬氏語）馬氏所引左傳『昔者夫子嘗與吾言於楚』一例，可依孟子『昔者夫子嘗與我言於宋』之例正之。

第五，我字用於賓次，為外動之止詞。

（例）夫召我者，而豈徒哉？　如有用我者，吾其為東周乎？

如有復我者，則吾必在汶上矣。

以上為單數之我。

伐我，吾求救於蔡而伐之。（左傳莊十年）

夫何使我（指百姓）至於此極也？（孟子）

以上為衆數之我。（我們）

第六，我字用於賓次，為介詞　司詞。

（例）孟孫問孝於我。（論語）

善爲我辭焉。（論語）

第七，我字用於偏次之時，其所指者，複數爲常，單數爲變。

（例一）複數偏次之我。（我們的。）

我師敗績。葬我君莊公。（左傳）

（例二）單數偏次之我。（我的。）

反而求之，不得吾心。夫子言之，於我心有戚戚焉！（孟子）

單數偏次本當用吾。此處一節之中，上用『吾心』，下用『我心』。

若下我字不誤，則必係故用我字以示注重此字之意。

第八，我字有時亦用於主次，以示故爲區別或故爲鄭重之辭。

（例）人皆有兄弟，我獨無！

爾愛其羊，我愛其禮。

我則異於是。　我則不暇。

以上諸例，皆以我字自別於他人。　以其着意言之，故用高音之我以代平音之吾。

此外論語中有兩處用我字，不可以此例解之，疑係涉上下文而誤者也。

（例一）孟孫問孝於我，我（似當作吾）對曰：無違！

（例二）吾有知乎哉？　無知也。　有鄙夫問於我，空空如也。　我（疑當作吾）叩其兩端而竭焉。

以上所說通則八條，當作論語時，其區別猶甚嚴，其後漸可通融。　至孟子莊子之時，此諸例已失其不可侵犯之効能。　然有一條，終未破壞，則吾字不當用於賓次是也。　故莊子猶有『吾喪我』之言。　秦漢以下，則並此區別而亦亡之矣。　無成文文法之害，可勝歎哉！

諸子不出於王官論

今之治諸子學者，自章太炎先生以下，皆主九流出於王官之說。 此說關於諸子學說之根據，不可以不辨也。 此說始見漢書藝文志，蓋本於劉歆七略，其說曰：

儒家者流，蓋出於司徒之官。……

道家者流，蓋出於史官。……

陰陽家者流，蓋出於羲和之官。……

法家者流，蓋出於理官。……

名家者流，蓋出於禮官。……

墨家者流，蓋出於淸廟之守。……

縱橫家者流，蓋出於行人之官。……

雜家者流，蓋出於議官。……

農家者流，蓋出於農稷之官。……

小說家者流，蓋出於稗官。……（本十家。原文有「其可觀者九家而已」之語。故但言九流。）

此所說諸家所自出，皆屬漢儒附會揣測之辭，其言全無憑據，而後之學者乃奉爲師法，以爲九流果皆出於王官。甚矣，先入之言之足以蔽人聰明也！夫言諸家之學說，間有近於王官之所守，如陰陽家之近於古候之官，此猶可說也。即謂古者學在官府，非吏無所得師，亦猶可說也。至謂王官爲諸子所自出，甚至以墨家爲出於淸廟之守，以法家爲出於理官，則不獨言之無所依據，亦大悖於學術思想興衰之迹矣。今試論此說之謬。分四端言之。

第一，劉歆以前之論周末諸子學派者，皆無此說也。

（甲）莊子天下篇

（乙）荀子非十二子篇

（丙）司馬談論六家要指

（丁）淮南子要略

古之論諸子學說者，莫備於此四書。而此四書皆無出於王官之說。淮南要略（自「文王之時，紂為天下，以下。）專論諸家學說所自出，以為諸子之學皆起於救世之弊，應時而興。故有殷周之爭，而太公之陰謀生；有周公之遺風，而儒者之學興；有儒學之敝，禮文之煩擾，而後墨者之教起；有齊國之地勢，桓公之霸業，而後管子之書作；有戰國之兵禍，而後縱橫修短之術出；有韓國之法令「新故相反，前後相繆，」而後申子刑名之書生；有秦孝公之圖治，而後商鞅之法興焉。此所論列，雖間有考之未精，然其大旨以為學術之興皆本於世變之所急，其說最近理。卽此一說，已足推破九流出於王官之陋說矣。

第二，九流無出於王官之理也。周官司徒掌邦教，儒家以六經設教。而論者遂謂儒家為出於司徒之官。不知儒家之六籍，多非司徒之官之所能夢見。此所施教，固非彼所謂教也。此其說已不能成立。其最謬者，莫如以墨家為出於清廟之守。夫以「墨」名

家，其爲創說，更何待言？墨者之學儀態萬方，豈淸廟小官所能產生？七略之言曰：

茅屋采椽，是以貴儉。養三老五更，是以兼愛。選士大射，是以上賢。宗祀嚴父，是以右鬼。順四時而行，是以非命。以孝視天下，是以上同。

此其所言，無一語不謬。墨家貴儉與茅屋采椽何關？茹毛飲血，穴居野處，不更儉耶？何不謂墨家爲出於洪荒之世乎？養三老五更，尤不足以盡兼愛。墨家兼愛本之其所謂「天志」。其意欲兼而愛人，兼而利人，與陋儒之養老異矣。選士大射，豈屬淸廟之守？其說已大離本。至謂「宗祀嚴父是以右鬼，以孝視天下是以上同，」則更荒謬矣。墨家愛無差等，何得宗祀嚴父？其上同之說，謂一同天下之義，與儒家之以孝治天下，全無關係也。墨家非命之說要在使人知禍福由於自召，豐歉有待耕耘，正攻儒家「死生有命富貴在天」之說。若「順四時而行，」適成有命之說，更何「非命」之可言！

凡此諸端，皆足徵墨家之不出於王官。舉此一家，可例其他。如云縱橫之術出於行人之官。不知行人自是行人，縱橫自是縱橫。一是官守，一爲政術，二者豈相爲淵源耶？

周禮嘗有掌皮之官矣。豈可謂今日制革之術爲出於此耶？

第三，藝文志所分九流，乃漢儒陋說，未得諸家派別之實也。古無九流之目。藝文志强爲之分別，其說多支離無據。如晏子豈可在儒家？管子豈可在道家？管子既在道家，韓非又安可屬法家？至於伊尹太公孔甲盤盂種種僞書，皆一律收錄。其爲昏謬，更不待言。其最謬者，莫如論名家。古無名家之名也。凡一家之學，無不有其爲學之方術。此方術即是其「邏輯」。是以老子有無名之說，孔子有正名之論，墨子有三表之法，「別墨」有墨辯之書，（即今「墨子」書中之「經」上下，「經說」上下，「大取」「小取」諸篇。）荀子有正名之篇，公孫龍有名實之論，尹文子有刑名之論，莊周有齊物之篇：皆其「名學」也。古無有無「名學」之家，故「名家」不成爲一家之言。惠施，公孫龍，皆墨者也。觀列子仲尼篇所稱公孫龍之說七事，莊子天下篇所稱二十一事，及今所傳「公孫龍子」書中堅白通變名實諸篇，無一不嘗見於墨辯，（晉人如張湛魯勝之徒頗知此理。至於惠施主氾愛萬物，公孫龍主偃兵，尤易見。）皆其證也。其後學術散失，漢儒固陋，但知掇拾諸家之倫理政治學說而不明諸家

爲學之方術」於是凡「苛察繳繞」（司馬談語）之言，概謂之「名家」名家之目立，而先秦學術之方法淪亡矣。劉歆班固承其謬說，列名家爲九流之一，而不知其非也。先秦顯學，本只有儒墨道三家。後世所稱法家如韓非「管子」（管仲本無書。今所傳管子，乃僞書耳。）皆自屬道家。任法，任術，任勢，以爲治者「道」也。其他如呂覽之類，皆雜糅不成一家之言。知漢人所立「九流」之名之無徵，則其九流出於王官之說不攻而自破矣。

第四，章太炎先生之說，亦不能成立。近人說諸子出於王官者，惟太炎先生爲最詳，（其說見「諸子學略說」。此篇今不列於「章氏叢書」。）然其言亦頗破碎不完。如引藝文志之說而以爲「此諸子出於王官之證」此如惠施所云以彈說彈，（見說苑。）不成論證也。其稱老聃爲柱下史，爲徵藏史，以爲道家固出於史官；然則孔丘嘗爲乘田矣，嘗爲委吏矣，豈可遂謂孔氏之學固出於此耶？又云，「墨家先有史佚，爲成王師。其後墨翟亦受學於史角。」史佚之書，今無所考，其名但見藝文志。其書之在墨家，亦猶晏子之在儒家與伊尹太公之在道家耳。若以墨翟之學於史角，爲諸子出於王官之證，則孔子所師事者尤衆矣。

況史佚史角既非清廟之官，則藝文志墨家出於清廟之說亦不能成立。又云，「其他雖無徵驗而大抵出於王官」。然則太炎先生亦知其爲無徵驗矣。

太炎先生又曰，「古之學者多出王官。世卿用事之時，百姓當家則務農商畜牧，無所謂學問也。其欲學者不得不給事官府爲之胥徒，或乃供灑掃爲僕役焉。故曲禮云，宦學事師。學字本或作御。所謂宦者，謂爲其宦寺也。（適按此說似未必然。鄭注云，宦，仕也。正義引「左傳」宣二年服虔注云，宦，學也。謂學仕官之事。其說似近是。）所謂御者，謂爲其僕御也。（適按原作學，本可通。正義謂學習六藝是也。即作御，亦是六藝之一。古者車戰之世，射御並重。孔子亦有吾執御矣之言。未必是僕役之賤職也。）……說文云，仕，學也。仕何以得訓爲學？所謂宦於大夫，猶今之學習行走耳。是故非仕無學，非學無仕」（諸子學略說。）又曰，「不仕則無所受書」（訂孔上。）適按此言古代書冊可於官府，故教育之權柄於王官；非仕無所受書，非吏無所得師。此或實有其事，亦未可知。然此另是一問題。古者學在王官，是一事。諸子之學是否出於王官，又是一事。吾意以爲即令此說而信，亦不足證諸子出於王

官。蓋古代之王官，定無學術可言。周禮僞書本不足據。（無論如何，周禮決非周公時之制度。）即以周禮所言「十有二教」及「鄉三物」觀之，皆不足以言學術。徒以古代爲學皆以求仕，故智能之士或多萃於官府。此如歐洲中世教會柄世政，才秀之士多爲祭司神甫，而書籍亦多聚於寺院。以故，其時求學者皆以祭司爲師。故謂教會爲握歐洲中古教育之柄可也。然豈可遂謂近世之學術皆出於教會耶？吾意我國古代，或亦如此。當周室盛時，教育之權或盡操於王官。然其所謂教，必不外乎祀典卜筮之文，禮樂射御之末。其所謂「師儒」，亦如近世「訓導」「教授」之類耳。其視諸子之學術，正如天地之懸絕。諸子之學，不但決不能出於王官，果使能與王官並世，亦定不爲所容而必爲所焚燒坑殺耳。此如歐洲教會嘗操中古教育之權，及文藝復興之後，私家學術隆起，而教會以其不利於己，乃出其全力以抑阻之。哲人如卜魯諾(Bruno)乃遭焚殺之慘。其時科學哲學之書多遭焚燬。笛卡兒至自毀其已著未刊之「天地論」。使教會當時竟得行其志，則歐洲今世之學術文化何有興起之望耶？是故教會之失敗，歐洲學術之大幸也。王官之廢

絕，保氏之失守，先秦學術之大幸也。 而世之學者乃更拘守劉歆之謬說，謂諸子之學皆出於王官，亦大昧於學術隆替之迹已。

太炎先生國故論衡之論諸子學，其精闢遠過其「諸子學略說」矣，然終不廢九流出於王官之說。（其說又散見他書，如「學經用夏法說」，「訂孔上」諸篇。）其言曰「是故九流皆出王官。及其發舒，王官所不能與。官人守要，而九流究宣其義，是以滋長。」（原學） 此亦無徵驗之言。 其言「官人守要而九流究宣其義，」大足貽誤後學。 夫義之未宣，更何要之能守？ 學術之興，由簡而繁，由易而賾，其簡其易皆屬草創不完之際，非謂其要義已盡具於是也。 吾意以為諸子自老聃孔丘至於韓非，皆憂世之亂而思有以拯濟之，故其學皆應時而生，與王官無涉。 諸家既羣起，乃交相為影響，雖明相攻擊，而冥冥之中已受所攻擊者之薰化。 是故孔子攻「報怨以德」之言，而其言無為之治則老聃之影響也。 墨子非儒，而其言曰「義者，正也。 必從上之正下，無從下之正上。」 則同於「政者正也」之說矣。 又言必稱堯舜古聖王，則亦儒家之流毒也。 孟子非墨家功利之說，而其言政無一非功利

之事。又非兼愛，而盛稱禹稷之行，與不忍人之政，則亦莊生所謂「名實未虧而喜怒為用」者耳。荀子非墨，而其論正名實大受墨者之影響。諸如此類，不可悉數。其間交互影響之迹，宛然可尋，而皆與王官無涉也。故諸子之學皆春秋戰國之時勢世變所產生。其一家之興，無非應時而起。及時變事異，則向之應世之學，翻成無用之文，於是後起之哲人乃張新幟而起。新者已興而舊者未踣，其是非攻難之力往往亦能使舊者更新。儒家之有孟荀，墨家之有「別墨」（別墨之名，始見莊子天下篇。）其造詣遠過孔墨之舊矣。有時一家之言，蔽於一曲，坐使妙理晦塞，而其間接之影響，乃更成新學之新基。如莊周之言天地萬物進化之理，本為絕世妙論，惜其「蔽於天而不知人」（荀卿之語）遂淪為任天安命達觀之說。（此說流毒中國最深。莊子書中如「大宗師」諸篇，皆極有弊。）然荀卿韓非受其進化論，而救之以人治勝天之說，遂變出世主義而為救時主義，變乘化待盡之說而為戡天之論，變「法先王」之儒家而為「法後王」之儒家法家。學術之發生與替，其道固非一端也。明於先秦諸子興廢沿革之迹，乃可以尋知諸家學說意旨所在。知其命意所指，然後

可與論其得失之理也。若謂九流皆出於王官，則成周小吏之聖知，定遠過於孔丘墨翟，此與謂素王作春秋漢朝立法者，其信古之陋何以異耶？

民國六年四月草於赫貞江上寓樓

墨子小取篇新詁

序例

(1)這是我的墨辯新詁的最後一篇。全書共分四篇，第一篇釋經上經說上，第二篇釋經下經說下，第三篇釋大取篇，第四篇就是這一篇。這一篇先寫定了，現在先發表出來，請當代治墨學的學者大家指正。

(2)本書原稿是兩年前在美國做的。今年大加删改，但因爲時間不夠，故不能把全篇都改成白話。

(3)全篇共分九節，現在逐節分寫。本文逐字隔開，注解用五號字，注之注用六號字。

（4）每節的訓詁解釋，皆是先舉前人的話，次評其是非得失，然後加上我自己的解說。

中華民國八年三月，著者。

小取篇

夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑：焉摹略萬物之然，論求羣言之比；以名舉實，以辭抒意，以說出故；以類取，以類與：有諸己，不非諸人；無諸己，不求諸人。

此第一節，總論辯。

此一節當作一長句讀。孫詒讓以焉字屬下讀，是也。焉作乃字解，說詳王念孫讀書雜志七之一頁一，及餘編上頁十三。

辯卽今人所謂推論，乃是分別是非眞僞之方法。　經上云，「辯，爭彼也。辯勝，當也。」經說上云，「辯，或謂之牛，或謂非牛，是爭彼也。　是不俱當，不俱當，必或不當。不當若犬。」　經說下云，「辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。」（參看我的「墨家哲學」，頁四十七，或「中國哲學史大綱」上卷第八篇第三章。）

此節先言辯之用有六：明是非，審治亂，明同異，察名實，處利害，決嫌疑，是也。　欲應此六用，乃「摹略萬物之然，論求羣言之比。」

說文，「摹，規也。」　漢書揚雄傳音義引字林，「摹，廣求也。」　又太玄玄圖篇注，「摹者，索而得之。」　又太玄法篇注，「摹，索取也。」　廣雅釋詁「略，求也。」　又方言二，「略，求也。就室曰搜，於道曰略。」　據以上諸書，是摹略有探討搜求之義。　王念孫以爲「無轉，非也。」

俞樾曰，「然字無義，疑當作狀。　狀誤爲肰，因誤爲然。」　俞說非也，然字不誤。　經下云，「物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同，說在病。」　說曰，「物或傷之，然也。

見之，智也。告之，使智也。』此然字之義。然卽如此。

『摹略萬物之然，論求羣言之比，』二分句是推論之大法。謂搜討萬物之現象，而以言辭表示之，以便比較參觀而求知其間交互之關係。例如『牛有角，馬無角，』皆所謂羣言之比也。

『以名舉實，以辭抒意，以說出故，』三分句論推論之手續。

經說上云『所以謂，名也；所謂，實也。』一切事物皆是實，實之稱謂爲名。公孫龍子，『夫名，實謂也，』是也。經上云，『舉，擬實也。』孫云，『說文，擬，度也。謂量度其實而言之。』經說說舉字云，『舉，告以文名舉彼實也。』文名卽是文字；古曰名，今曰字。名之爲用，所以擬度一物之物德，被以文字，使可舉以相告。若無名則必須指此物而後知爲此，指彼物而後知爲彼，不惟不勝其煩，其用亦易窮矣。

辭卽今人所謂『判斷』(Judgement)。辭从𤔔辛，有決獄理辜之義，正合判斷本義。判斷之表示爲『命辭』(Proposition)，或稱『命題，』或稱『詞。』作『詞』者甚不當，

段玉裁曰，『積詞而成辭，』是也。凡名皆詞也。英文謂之 Terms。合異實之名以表一意，乃謂之辭，故曰『以辭抒意。』荀子正名篇曰，『辭也者，兼異實之名以論一意也。』說卽今人所謂『前提』(Premise)。經上云，『說，所以明也。』故卽經上『故所得而後成也』之故，今人謂之『原因，』謂之『理由。』如經下云，『狂舉不可以知異，說在有不可，』其說卽所用以明所立辭之故也。

『以類取，以類予，』二分句綜上二分句而言。以名舉實而成辭，合辭而成辯說，其綜合之根據，要不外乎辨別同異有無，以類相從；要不外乎『以類取，以類予』而已。大取云，『夫辭，以類行者也。立辭而不明於其類，則必困矣。』有所選擇之謂取，有所是可之謂予。取卽是舉例，予卽是判斷。於物之中舉牛馬，是以類取也。曰，『牛馬皆四足獸也，』是以類予也。

經說上曰，『有以同，類同也。』旣以甲乙爲同類矣，則甲所有不以非諸乙，乙所無亦不以求諸甲。故曰，『有諸己不非諸人，無諸己不求諸人。』

以上釋第一節竟。

＊　＊

或也者，不盡也。　假也者，今不然也。　效也者，爲之法也。　所效者，所以爲之法也。　故中效，則是也。　不中效，則非也。　此效也。　辟也者，舉也物而以明之也。　侔也者，比辭而俱行也。　援也者，曰，「子然我奚獨不可以然也。」　推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。是猶謂「也者同也，」吾豈謂「也者異也。」

此第二節，論辯之七法。　今分釋之。

(1)「或也者不盡也。」　經上云，「盡，莫不然也。」　經說曰，「盡，俱止。」　所立辭爲衆所共認，則無復辯論之必要。　「或」即古域字，域於一方，故爲不盡。　立辭而不能使人「莫不然，」則辯說生矣。　易文言，「或之者，疑之也。」　疑則有辯爭之必要。　故經說

下云，『辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。』

吾昔以『或』爲有待的論斷，例如『此或爲牛或爲非牛，今此是犬，故非牛也。』今細審之，似未必作如此解，故但以爲辯說之所由起，而不認爲辯之一法。

(2)『假也者，今不然也。』 假卽假設。 畢沅云，『假設是尚未行，』是也。 經下云，『假必誖，說在不然。』 經說曰『假，必非也而後假。』 据此則本文所謂『假，』似非今所謂 Hypothesis，乃是依據一虛擬之條件而想像其結果之論斷 (Argument by supposition)。 例如宋人詞『使李將軍遇高皇帝，萬戶侯何足道哉？』 此項虛設之條件乃是無中生有之妄想，故云『假必誖，說在不然。』

(3)『效也者，爲之法也。 所效者，所以爲之法也。 故中效，則是也。 不中效，則非也。此效也。』 欲明此段，須知效，法，故，三字皆墨家名學之術語。 說文，『法，象也。』 荀子不苟篇注，『法，效也。』 效字有象法之義。 經上云，『法，所若而然也。』 經說曰，『意，規，員，三也，俱可以爲法。』 凡仿效此物而能成類此之物，則所效者爲『法，』而仿效所成之物

爲『效，』墨辯謂之『佴。』經上云，『佴，佴民若法也；』佴卽今所謂副本。譬之爲圓，或以意象中之圓，或以作圓之規，或以已成之圓，皆可爲爲圓之法。法定，則效此法者皆成圓形。『故中效』之故字，不可作『是故』解。此卽上文『以說出故』之故字。故卽是成事之原因，立論之理由。經上云，『故，所得而後成也。』『有之必然，無之必不然，』故曰『所得而後成。』欲知所出之故是否爲眞故，是否爲『有之必然，無之必不然』之故，莫如用此『故』作『法，』觀其是否『中效。』『中效』者，謂效之而亦然也。能證明其爲『所若而然』之法，然後知其卽是『所得而後成』之故。故曰，『故中效則是也，不中效則非也。』

此所謂『效，』卽今人所謂演繹的論證。演繹之根本學理曰，『凡一類所同具者，亦必爲此類中各個體所皆具。』經下云，『一法者之相與也，盡類，若方之相合也。』經說曰，『一方盡類，俱有法而異，或木或石，不害其方之相合也。盡類猶方也，物俱然。』此言同法者必盡相類。此卽演繹論理之根據。以同法者必同類，故『效』之爲用，但觀所爲

之『法』是否能生同類之結果，卽知其是否爲正確之故。　例如云：

此是圓形。　何以故？

以其『一中同長』故。　（用『經上』語）

但觀凡『一中同長』者是否皆圓形，卽知『故』之是非。　又如云：

此是圓形。　何以故？

以其爲『規寫交』而成故。　（用『經說上』語）

但觀『規寫交』是否能成圓形，卽知『故』之是非。　此之謂效。

試以印度因明學之『三支』比之。　如云：

(1)聲是無常。……………………（宗）

(2)聲是所作性故。………………（因）

(3)凡所作者，皆是無常，………（喻體）　}

例如瓶。………（喻依）　}……（喻）

此所謂「因」，即墨家所謂「故」。　因明學最重因，故「因明」爲明因之學。　其喻體喻依兩步即是觀「因」是否含有「徧是宗法」之性而已；即是觀「故」是否中效而已。「喻體」即是說依「因」做去定可生與「宗」同類之效果。　「喻依」即是舉出一個與宗同類之事物作例。

希臘之「三段」法與此亦相類。　其式曰：

(1)凡所作者皆是無常。……………（大前提）

(2)聲是所作。………………………（小前提）

(3)故聲是無常。……………………（結語）

希臘「三段」法之「小前提」即是本文所說之「故」。　惟此處先舉大前提，次舉小前提，最後始舉結語，故其間層次不易見耳。　試以「三段」法與印度古代之「五分作法」比較觀之，則可知「三段法」之小前提與「三支」之因及墨家之故，正同一作用耳。　五分作法之式如下：

(1)此山有火。……………………(宗)

(2)因有煙故。……………………(因)

(3)有煙之所有火，如竈等處。…………(喻)

(4)此山有煙。……………………(合)

(5)故此山有火。…………………(結)

三段法只是五分法之末三分，其實與三支相同也。

近人如章太炎以爲墨家之論證亦具三支。(「國故論衡」下，「原名篇」。)其說以經說上之『大故』『小故』爲大小前提。吾嘗辯其非矣。(「墨辯新詁」上，一；又「中國哲學史大綱」上卷，篇八，章三。) 其實墨家論辯之有無三支本不成問題。蓋墨家之名學本非法式的論理也。若夫三支之基本學理則固墨辯所具備矣。

(4)『辟也者，舉也物而以明之也。』王念孫云，『也與他同。舉他物以明此物，謂之譬。……墨子書通以也爲他，說見備城門篇。』王說是也。畢沅删去第二也字，非也。

說文『譬，諭也。』今引說苑一則如下：

梁王謂惠子曰，『願先生言事則直言耳，無譬也。』

惠子曰，『今有人於此而不知彈者，曰彈之狀何若？應之曰，彈之狀如彈，則諭乎？』

王曰，『未諭也。』

『於是更應曰彈之狀如弓，而以竹爲弦，則知乎？』

王曰，『可知矣。』

惠子曰，『夫說者固以其所知諭其所不知而使人知之。今王曰無譬，則不可矣。』

此節釋譬與本文互相發明。

（5）『侔也者，比辭而俱行也。』　侔與辟都是『以其所知諭其所不知而使人知之』之法。然亦有區別。辟是以此物說明彼物，侔是以此辭比較彼辭。例如公孫龍謂

孔穿曰：

龍聞楚王……喪其弓，左右請求之王曰，『止。楚王遺弓，楚人得之，又何求乎？』仲尼聞之曰，『……亦曰人亡之人得之而已，何必楚？』若此，仲尼異『楚人』於所謂『人』。夫是仲尼異『楚人』於所謂『人』，而非龍異『白馬』於所謂『馬』，悖！（『公孫龍子』一）

此卽是比辭而俱行。

（6）『援也者，曰子然，我奚獨不可以然也？』說文『援，引也。』現今人說『援例，』正是此意。此卽名學書所謂『類推』(Analogy)。援之法乃由此一事推知彼一事，由此一物推知彼一物。例如墨辯云『辯，爭彼也，』吾校云，彼當爲佊之誤，廣韻引論語『子西佊哉，』今本論語作『彼哉，』可見佊字易誤爲彼。吾此校之根據乃是一種援例的論證；吾意若曰，論語之佊字可誤爲彼，則又安知墨辯之彼字非佊字之誤耶？辟，侔，援三者同是由個體事物推到個體事物。然其間有根本區別。辟與侔僅用已

知之事物說明他事物。此他事物在聽者雖爲未知，而在設譬之人則爲已知。故此兩法實不能發明新知識，但可以使人了解我所已知之事物耳。援之法則由已知之事物推知未知之事物，苟用之得其道，其效乃等於歸納法。

（7）『推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。』是猶謂「也者同也，」吾豈謂「也者異也。」」第三第五『也』字皆當作他，說見上文第四段下。

此所謂『推，』卽今名學書所謂歸納法。歸納之通則曰，『已觀察若干個體事物，知其如此，遂以爲凡與所已觀察之諸例同類者，亦必如此。』其所已觀察之諸例卽是『其所取者。』其所未觀察之同類事物卽是『其所未取者。』取卽是舉例，予卽是判斷。今謂『其所未取』之事物乃與『其所已取者』相同，由此便下一判斷，說『凡類此者皆如此。』此卽是『推。』

例如本篇前有『舉也物而以明之也』之文，『也物』之也字與他字同。因此推知『也者同也』及『也者異也』之上二也字亦與他字同。如此推論猶是『援』之法，

其由個體推知個體也。　然王念孫云，『墨子書通以也爲他。』　云『通以也爲他，』則是由個體推知通則矣。　如此推論始名爲『推，』始名爲歸納。

又如錢大昕說『古無輕脣音，』因舉『匍匐亦作扶服，又作扶伏，』『扶古讀酺，轉爲蟠，』『伏羲古亦作庖犧，』『古音負如背，』『古讀佛如弼』……等例爲證。　其所舉例不過數十條，而可下『古無輕脣音』之全稱判斷者，則以其所未取之諸輕脣音爲同於其所已取之『扶服』『負』『佛』……諸例，古亦皆讀爲重脣音耳。（看「墨家哲學」頁五十七至六十。）　此項論證，皆合『推』之法。

『是猶謂「他者同也，」吾豈謂「他者異也，」』兩句舊說皆不得其解。　『他者同也，』是說其所未取之其他諸例與其所已取之諸例相同。　吾若無正確之例外，則必不能說其他諸例不與此諸例相同也。　吾若不能證明古有輕脣音，則不能說錢大昕所舉數十例之外其他諸輕脣音字古不讀重脣音也。

以上釋第二節竟。

※　　※

夫物有以同而不率遂同。　辟之侔也，有所至而正。其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。　其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。　是故辟，侔，援，推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。　故言多方，殊類，異故，則不可偏觀也。

此第三節，論辟，侔，援，推諸法之謬誤。

『其然也同』一句，舊脫『其然也』三字『有所以取之』一句，舊脫『所』字。　今並依王引之校增。

辟，侔，援，推各法皆以個體事物為起點，用之不愼，最易陷入謬誤。　蓋此諸法，一言以蔽之，曰，辨事物同異之點而以之推論而已。　若辨同異不精，則其論斷必不能正確。　此節所

論諸謬，大率皆本於此。分別言之，則此節所述謬誤凡有四端：

（1）『夫物有以同而不率遂同。』孫讀『夫物有以同而不』爲句，又以『率遂』二字爲同義，皆非也。此十字當作一句讀。率，皆也。言物或有相似之點，而不必皆遂相同也。

此論觀察不精之謬。如牛有尾，馬亦有尾；舜重瞳，項羽亦重瞳；人能言，鸚鵡亦能言。然豈可遽謂牛與馬同，舜與項羽同，人與鸚鵡同耶？經說上曰，『有以同，類同也。』但可謂之偶有相類之點而已，其相類之點或多或少，或爲大同，或爲小同，（惠施曰，「大同而與小同異」。）然不能遂以爲盡同也。例如云『日之狀如銅槃』又『日之光如燭，』皆是。

（2）『辭之侔也有所至而正。』孫讀正爲止，亦可通；然此字不必改也。此言兩辭相侔，其正也有一定之限度；過此限度則不得爲正矣。如范縝云，『神之於形，猶利之於刀。未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在哉？』此亦侔也。然『神之於形，』與『利之於刀，』究竟可以相侔至如何限度？故沈約駁之曰，『若謂此喻盡耶，則有所不盡；若謂此喻不盡耶，

則未可以相喩也。』

(3)『其然也，有所以然也。其然也同，其所以然不必同。』此在名學，謂之『果同因異』(Plurality of Causes)。如人之死，或由自縊，或由服毒，或由肺病，或由殺頭。又如熱度，或由擦摩，或由火燃，或由電力。此諸因雖或根本相同，而自其顯著者觀之，則皆爲果同而因異。至於社會之善惡，政治之良否，國家之存亡，其因尤繁複；而其顯著之結果則或呈相似之點。若必謂中國之革命同於墨西哥之革命，俄國之革命同於美國之獨立，則誖矣。以其然也同而其所以然則不必同也。

(4)『其取之也，有所以取之。其取之也同，其所以取之不必同。』有所選擇之謂取。取卽今言舉例也。嘗見洪憲元年爲帝政事通告各地一文，中言共和之政僅可行諸小國寡民而不適於地大物博之國，因歷舉瑞士，法蘭西，及中美南美諸小國爲例，及至美國，則以『北美新邦獨爲例外』八個字輕輕放過。此正足爲此條之例。蓋吾人推論，往往易爲私意成見所蔽。以故，每見肯定之例，則喜而舉之；及見否定之例，則或陽爲不見，或指

爲不關緊要之例外而忽之。 故曰『其取之也同，其所以取之不必同。』

欲救正此弊，莫如舉否定之例以反詰之。 墨家論辯最重此點，故墨辯諸篇於此意不憚反覆言之。 經說上云，『以人之有黑者有不黑者也止黑人；與以人之有愛於人，有不愛於人，止愛（於）人，是孰宜止？ 彼舉然者，以爲此其然也，則舉不然者而問之。』 不然者即是否定之例。 又經說下云，『彼以此其然也，說「是其然也。」 我以此其不然也，疑「是其然也。」』 此亦上文『舉不然者』之意。

此所述四謬，第一條指辟，第二指侔，第三指援，第四指推。 故綜合言之曰，『是故辟，侔，援，推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。』 物有以同而不全同，故稍不審慎，則『行而異』矣。 辭之侔也有一定限度，過此則『轉而危』矣。 物有同果而異因者，若拘於其果之同而不察其因之異，則『遠而失』矣。 凡舉例必根據於同一原理，若以私意成見爲去取，則『流而離本』矣。『本』謂根據之理由也。 此四謬不可不審也。 因又綜結之曰，『故言多方，殊類，異故，則不可偏觀也。』 偏，孫云，與徧通。 『多

方』謂其法不一貫，經說上所謂『巧轉』也；『殊類』謂辨同異不精，不能完全以『類』爲予取；『異故』謂所根據之理由不一致，所謂『離本』也。有此諸蔽，則其所立辭愉忽迷離不易指定，故云『不可偏觀也。』

以上釋第三節竟。

❀　❀

夫物或乃是而然，或是而不然，或一周而一不周，或一是而一非也。

此第四節，論立辭之難，總起下文。

舊本『一是而一』之下有『不是也，不可常用也。故言多方，殊類，異故，則不可偏觀也，』二十二字。王引之云，『不可常用也，以下十九字因上文而衍。不是也，三字則後人所增。下文云，此乃一是而一非者也，與此相應，可据以刪正。』今依王說，刪此二十二字。

適按下文第七節，疑『或是而不然』下，本有『或不是而然』五字。說詳下。

大取篇『一曰乃是而然，二曰乃是而不然，三曰遷，四曰強。』與此節略相似。

以上釋第四節竟。

＊　＊

白馬，馬也。乘白馬，乘馬也。驪馬，馬也。乘驪馬，乘馬也。獲，人也。愛獲，愛人也。臧，人也。愛臧，愛人也。

此乃是而然者也。

此第五節，釋『物或是而然』。

以下諸節多論文字上所生之謬誤。吾國文言，無單數與複數之區別，又無全與分（『墨辯』所謂『體與兼』）之區別。故有種種名學的謬誤即由此而生。今分別言之。

經下云『推類之難，說在名之大小。』經說曰『謂四足獸，與牛馬，與物，盡與大小也。此然是必然，則俱爲麋。』此一段極重要，今先以圖表示之。（看第一圖）

此言名之大小不等，如經上經說上所謂『達，類，私』之別，如荀子正名篇所謂『大共

名』『大別名』之別。推論者若不能審辯『名之大小，』徑云『此然是必然，』則必皆陷於謬誤矣。大取篇云『立辭而不明於其類則必困矣』與此同意。此節及下節所論諸謬誤皆由於『名之大小』辨之有未精耳。

物　四足獸　牛　馬

第一圖

此節爲正格，先標舉之，以與下諸節所論相比較。本文云，『白馬，馬也。乘白馬，乘馬也。』又云『獲，人也。愛獲，愛人也。』以圖示之（看第二圖）

更以三段式寫之：

(1)凡白馬，皆馬也。

人　所愛人　獲　馬　白馬　所乘馬

第二圖

所乘，白馬也。
故所乘，馬也。

（2）獲，人也。
所愛，獲也。
故所愛，人也。

此爲三段法之「第一格，」最易了解。亞里士多德論演繹以此爲「正格。」謂之「具而然」者，前提與結語皆爲肯定辭也。此節須與第六節參看。

以上釋第五節竟。

※　※

獲之親，人也；獲事其親，非事人也。其弟，美人也；愛弟，非愛美人也。車，木也；乘車，非乘木也。船，木也；入船，非入木也。盜人，人也；多盜，非多人也；無盜，非無人也。奚

以明之?『惡多盜,非惡多人也;欲無盜,非欲無人也。』世相與共是之。　若若是,則雖『盜人,人也;愛盜,非愛人也;不愛盜,非不愛人也;殺盜人,非殺人也,』無難矣。　此與彼同類。　世有彼而不自非也。　墨者有此而非之。　無也故焉。　所謂內膠外閉與?　心毋空乎內,膠而不解也。　此乃是而不然者也。

此第六節,釋『乃是而不然。』

第一親字舊作覩,今依王引之校正。　『入船非入木,』入字舊作人,今依蘇時學校正。

『無難』下舊有『盜無難』三字,今依孫詒讓校衍。

『無也故焉,』舊本作『無故也焉,』今依王引之校正。　王曰,『也故即他故,』是也。

『所謂內膠外閉與?　心毋空乎內,膠而不解也。』　孫讀閉字乎字句絕,又讀空爲孔。

適按孫說非也。　不如讀與字(平聲)句絕,『心毋空乎內』爲一分句。　毋通無。　下節

與此同。

末然字舊作殺，今依畢沅校正。

此節須與上節參看。上節云：

「獲，人也。愛獲，愛人也。」

今云：

「獲之親，人也。獲事其親，非事人也。」

此兩例在形式上初無差別，然一為「是而然」而一為「是而不然」者，則以立辭時注意之點不同，故辭式同而意別也。前例所注意者在於獲之為「人」；後例所注意者不在獲之親之為「人」，而在其為「獲之親。」以獲為人而愛之，故愛獲可謂為愛人，言愛人類之一體也。獲之事其親，非以其為人類之一而事之，乃以其為其親而事之耳，故不得謂為「事人」也。

此節之理與公孫龍「白馬非馬」說之理相同。上節云：

「白馬，馬也。乘白馬，乘馬也。」

所以者何？下文云，「乘馬不待周乘馬然後爲乘馬也，有乘於馬因爲乘馬矣。」此因立辭之時所注意者在白馬之爲「馬」而不在其爲何色之馬也。今更云：

求「白馬」於廐中。無有白馬而有驪色之馬。然不可以應「有白馬」也，但可以應「有馬」耳。（「公孫龍子」）

此處所注意者不在「馬」而在「白馬，」故曰「白馬，非馬也。」「馬」者所以命形，「白」者所以命色。馬之形爲衆馬之所同具，而白色則白馬之所獨有。自其共相言之，則「白馬，馬也。」自其自相言之，則「白馬，非馬也。」

盜人之例尤明顯：（看第三圖）

盜人，人也。

多盜，非多人也；惡多盜，非惡多人也。

無盜，非無人也；欲無盜，非欲無人也。

第三圖

人

盜人

所殺盜人

愛盜，非愛人也。

殺盜人，非殺人也。

經下云：

狗，犬也。『而殺狗，非殺犬也』可。

『殺狗，非殺犬也，』與『殺盜人，非殺人也，』同一理由。爾雅云，狗爲犬之未成豪者，是狗乃犬之一種耳。

此種論式，若以『盜人，人也，』及『狗，犬也，』爲前提，則結語作否定辭不與前提相應，故最易起爭論。荀子正名篇云『殺盜非殺人也，此惑於用名以亂名者也，』正是駁墨家之說。墨者中亦有明此理者，故公孫龍倡『白馬非馬』及『狗非犬』之論。知『狗非犬』則知殺狗之非殺犬矣。

此種命辭其致誤解之因在於所用『非』字。『非』字作『不是』解，則『白馬不是馬』爲詭辭。『非』字其實當用『異於』二字。如公孫龍云：

仲尼異『楚人』於所謂『人』。　夫是仲尼異『楚人』於所謂『人』而非龍異『白馬』於所謂『馬，』誖。

今用『異於』二字代『非』字，如下式：

『白馬』異於『馬』，故『有白馬』異於『有馬』。

『盜人』異於『人』，故『殺盜』異於『殺人』。

『狗』異於『犬』，故『殺狗』異於『殺犬』。

如此措辭則一切無謂之爭皆可息矣。

墨者初以肯定的統舉辭爲前提，而所得結語乃爲否定的，故曰『是而不然』也。

本節及下文兩稱『墨者，』可見此篇必非墨子自著之書。　參看中國哲學史大綱上卷頁 184—190。

以上釋第六節竟。

且夫讀書，非好書也。　且「鬭雞，」非「雞」也；好「鬭雞，」好「雞」也。　「且入井，」非「入井」也；止「且入井，」止「入井」也。　「且出門，」非「出門也；」止「且出門，」止「出門」也。　若若是，且「天非天也，壽天也；有命，非命也；非執有命，非命也，」無難矣。　此與彼同類。　世有彼而不自非也。　墨者有此而罪非之。　無也故焉。　所謂內膠外閉與？　心毋空乎內，膠而不能解也。　此乃是而然者也。

此第七節，釋「或不是而然。」（說詳下。）

孫詒讓曰，「且夫讀書，非好書也，疑當作「夫且讀書，非讀書也；好讀書，好書也。」」

適按孫說未確。　此當讀

且夫「讀書，」非（書也；好「讀書，」）好「書」也。

且『鬬雞』非『雞』也；好『鬬雞，』好『雞』也。

此兩且字與下文且字不同。此一節論中國文字之不精密，往往互相抵牾，易致誤會。如『讀書』非『書』也，而『好書』卽爲『好讀書；』『鬬雞』非『雞』也，而『好雞』卽爲『好鬬雞』。此如今人言『善書』卽爲『善於寫字，』而『寄書』不爲『寄寫字，』『著書』又不爲『著寫字』也。吾人習焉不察，不以爲異；使外國人初學中國文字者觀之，則必覺其不謹嚴而易於致誤矣。

又如：

『且入井，』非『入井』也；止『且入井，』止『入井』也。

『且出門，』非『出門』也；止『且出門，』止『出門』也。

此四且字與上且字有別。經上云，『且，且言然也。』（疑當作『且，言且然也。』）經說云，『且，自前曰且，自後曰已。方然亦且。』孫引呂氏春秋高注云，『且，將也。』此言動詞之時差。如云『入井，』乃是泛指，無有時間可言。若云『且入井，』則是將入而未入，

自前言之，故曰『且』。 然止人將入井，不云『止且入井，』而省言『止入井，』則是『入井』與『將入井』無別矣。 『且出門』一例同此。

其下又云，『且夭非夭也，壽夭也。』 此八字無義。 適疑此乃後人所妄爲增益，遂不可讀。 原文疑無『非夭也』及『夭也』五字。 此當連下文作如下讀法：

且『夭壽有命，』非『命』也；非『執有命，』非『命』也。

此蒙『夭壽有命』乃是『執有命』者之言而非卽『命』也。 然墨家有『非命』之論，『非命』卽是『非執有命』矣。 公孟篇有云：

公孟子曰，『貧富壽夭，齰然在天，不可損益。』 又曰，『君子必學。』 子墨子曰，『敎人學而執有命，是猶命人葆而去其冠也。』

上言『壽夭在天，』下言『執有命，』可以參證。

『罪非之，』畢沅王引之及顧廣圻皆衍罪字。 孫詒讓云，『罪疑當作衆，似非衍文。』 適按罪字不改亦可通。

『無也故焉，』舊作『無故焉也，』王顧並据道藏本校正。

『此乃是而然者也，』舊本如此。王念孫云：

上文『白馬馬也』以下，但言是不言非，故曰『此乃是而然者也。』『獲之親』以下，言是又言非，故曰『此乃是而不然者也。』『且夫讀書，非好書也』以下，亦是非並言，而以此三句（謂『所謂內膠外閉與』三句）承之，則亦當云，『此乃是而不然者也。』 寫者脫去不字耳。

適按王校未精也。第六節由肯定之前提而得否定之結語，王氏所謂『言是又言非』者，是也。此節則先爲否定之辭而後作肯定之結語，先非而後是。故當云『此乃不是而然者也。』 所脫不字當在是字之上。

据此，則第四節當誤脫『或不是而然，』一句。

以上釋第七節竟。

愛人待周愛人而後爲愛人。不愛人不待周不愛人。不失周愛，因爲不愛人矣。乘馬不待周乘馬然後爲乘馬也。有乘於馬，因爲乘馬矣。逮至不乘馬，待周不乘馬，而後爲不乘馬。此一周而一不周者也。

此第八節，釋『一周而一不周。』

此節分兩段，一論愛人，一論乘馬。第一段舊本作：

『愛人待周愛人而後爲愛人不愛人不待周不愛人不失周愛因爲不愛人矣』

俞樾云，『周猶徧也。失字衍文。此言不愛人者，不待徧不愛人而後謂之不愛人也。有不徧愛，因爲不愛人矣。今衍失字，義不可通，乃淺人不達文義而加之。』孫從其說，刪失字。

適按俞氏蓋拘于墨家兼愛之旨，故曲爲之說。其實墨家所主兼愛並不必『周愛人』。

經下云，『無窮不害兼。』 經說云，『人之可盡不可盡未可知，而必人之可盡愛也，誖。』此一證也。 上文云『獲，人也，愛獲，愛人也；臧，人也，愛臧，愛人也。』 此則雖僅愛一人，亦可謂之愛人矣，此二證也。 大取篇云，『愛衆也與愛寡也，相若。 兼愛之有相若。』（從王引之校。） 此三證也。 合觀諸證，更以下段論乘馬校之，疑此文已經後人增删，今不可考其本來面目矣。 其大旨約略如下：

愛人不待周愛人而後爲愛人。 不愛人待周不愛人。 不周不愛，因爲愛人矣。

第二段『不待周乘馬』句，舊脫不字；『而後爲不乘馬』句，舊脫爲字。 今皆依王引之校增。 又原文重出『而後不乘馬』五字，今依王校删。

此一節所謂『一周而一不周，』即名學所謂『盡物與不盡物，』亦稱『周延與不周延』(Distributed or Undistributed)。 凡辭之一端，或主詞，或表詞，綜括所指之全部者，曰周延，此謂之『周』；其不能包擧所指之全部者，謂之不周延，此謂之『不周。』 名學之

律曰：

凡統舉命辭之主詞必周延。

凡偏及命辭之主詞必不周延。

凡肯定命辭之表詞必不周延。

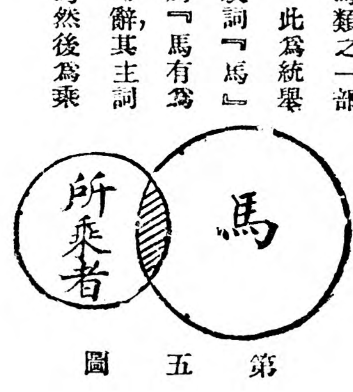
凡否定命辭之表詞必周延。

第四圖

馬

所乘馬

如言『乘馬，』則所乘馬爲馬類之一部分，其式爲『所乘者馬也。』 此爲統舉的肯定命辭，其主詞周延而表詞『馬』不周延，如第四圖。 換位則爲『馬有爲所乘者，』是爲偏及的肯定命辭，其主詞『馬』亦不周延，如第五圖。 故曰『乘馬不待周乘馬然後爲乘馬。 有乘於馬，因爲乘馬矣。』



第五圖

若言『不乘馬，』其式為『凡所乘者，皆非馬也。』是為統舉的否定命辭，其主詞與表詞皆周延，如第六圖。故曰『不乘馬待周不乘馬而後為不乘馬』也。

馬

所乘者

第六圖

愛人與不愛人之例亦如此。俞樾之說，其誤皆由以愛人一段為『周』而乘馬一段為『不周，』不知愛人與乘馬皆『不周，』而不愛人與不乘馬皆為『周』也。若如俞樾之說，則墨者自破其論式，有是理乎？

以上釋第八節竟。

❁　❁

居於國則為居國，有一宅於國而不為有國。桃之實，桃也；棘之實，非棘也。問『人之病，』問『人』也；惡『人之病，』非惡『人』也。人之鬼，非人也，兄之鬼，兄

也；祭人之鬼，非『祭人』也，祭兄之鬼，乃『祭兄』也。之馬之目盼，則謂『之馬盼，』之馬之目大，而不謂『之馬大；』之牛之毛黃，則謂『之牛黃，』之牛之毛衆，而不謂『之牛衆。』 一馬，馬也；二馬，馬也。 『馬四足』者，一馬而四足也，非兩馬而四足也。 一馬，馬也；（二馬，馬也。） 『馬或白』者，二馬而或白也，非一馬而或白。

此乃一是而一非者也。

此第九節，釋『或一是而一非。』 今分六小段。

(1)『居於國則爲居國，有一宅於國而不爲有國。』 此語言之小疵，亦根於『名之大小』者也。 『居國』是居於國之一部分；而有國之一部分不得爲『有國』也。

(2)『桃之實，桃也；棘之實，非棘也。』 此亦語言之小疵。 孫云，『棘之實，棗也；故云非棘。 詩魏風毛傳云，棘，棗也。』

(3)『問人之病，問人也；惡人之病，非惡人也。』　此與第七節第一二例略相似。

(4)『人之鬼，非人也；兄之鬼，兄也。祭人之鬼，非祭人也；祭兄之鬼，祭兄也。』　此與上三段皆論『習慣語』(Idiom)之不合文法通則者。

(5)『之馬之目盼，則謂之馬盼；之馬之目大，而不謂之馬大；之牛之毛黃，則謂之牛黃，之牛之毛衆，而不謂之牛衆。』　顧廣圻校云『淮南說山訓作眇，此作盼，誤也。』　按說山訓曰，『小馬大目，不可謂大馬；大(疑衍)馬之目眇，所(疑當作斯)謂之眇馬。　物固有似然而似不然者。』　『之牛』『之馬』之之字，王引之曰，『之猶於也。』　蘇云『之馬，猶言是馬也。』　孫從蘇說，是也。

此段論物德與定名之關係。　凡名一物，當舉此物最重要之特點。　經說下云：

以『牛有齒，馬有尾』說牛之非馬也，不可。　是俱有，不偏有偏無有。　曰牛之與馬不類，用『牛有角，馬無角，』是類不同也。

此言可與本段互相參證。　馬目眇則謂『之馬眇，』牛毛黃則謂『之牛黃。』　此皆重要

之性質也。 牛之目大，馬之毛衆，皆『不徧有，徧無有，』非重要之表德，故不以命名也。

（6）『一馬，馬也；二馬，馬也。 馬四足者，一馬而四足也，非兩馬而四足也。 一馬，馬也；〔二馬，馬也〕 馬或白者，二馬而或白也，非一馬而或白。』

王引之云，下『一馬，馬也，』四字蓋是衍文。 適按此下當脫『二馬，馬也』四字，寫者筆誤耳。

此段論吾國文字無單數複數之病。 如『馬四足』之馬為單數，而『馬或白』之馬為複數，乃無以分別之。 若在文法細密之國，則無此弊矣。 此弊乃近人所謂『攏統主義』之一證。 文言尤甚，白話則少此弊。 如此兩例，白話當云『一匹馬有四隻脚』及『有些馬是白的。』 如此則無語病矣。 又如『白馬，馬也』一例，在文法謹嚴之文字如法文，則當云『白馬是一些馬。』 如此則不致有一切無謂之紛爭矣。

以上釋第九節竟。

以上釋小取篇竟。　此稿初次寫定於民國六年二月十七夜。　自是以來，凡重寫三次。此次寫定之稿，有幾處重要之點與舊作大不相同。　最要者如『名實』二字，如『或，』『假，』『效』三項皆與吾在墨家哲學及中國哲學史大綱中所言大異。　甚望讀者比較其得失而是正之。

參看：

王念孫　讀書雜志七之四。

俞　樾　諸子平議（墨子）。

孫詒讓　墨子閒詁卷十及十一。

章炳麟　國故論衡（原名篇）。

胡　適　中國哲學史大綱卷上，頁184—227。

實驗主義

一 引論

現今歐美很有勢力的一派哲學，英文叫做 Pragmatism，日本人譯爲「實際主義」。這個名稱本來也還可用。但這一派哲學裏面還有許多大同小異的區別，「實際主義」一個名目不能包括一切支派。英文原名 Pragmatism 本來是皮耳士 (C. S. Peirce) 提出的。後來詹姆士 (William James) 把這個主義應用到宗教經驗上去，皮耳士覺得這種用法不狠妥當，所以他想把他原來的主義改稱爲 Pragmaticism 以別於詹姆士的 Pragmatism。英國失勒 (F. C. S. Schiller) 一派把這個主義的範圍更擴充了，本來不過是一種辯論的方法，竟變成一種眞理論和實在論了，（看詹姆士的 Meaning of Truth，頁五十一）

所以失勒提議改用『人本主義』(Humanism)的名稱。美國杜威(John Dewey)一派，仍舊回到皮耳士所用的原意，注重方法論一方面；他又嫌詹姆士和失勒一般人太偏重個體事物和『意志』(Will)的方面，所以他也不願用 Pragmatism 的名稱，他這一派自稱為『工具主義』(Instrumentalism)又可譯為『應用主義』或『器用主義』。

因為這一派裏面有這許多區別，所以不能不用一個涵義最廣的總名稱。『實際主義』四個字可讓給詹姆士獨佔。我們另用『實驗主義』的名目來做這一派哲學的總名。就這兩個名詞的本義看來，『實際主義』(Pragmatism)注重實際的效果；『實驗主義』(Experimentalism)雖然也注重實際的效果，但他更能點出這種哲學所最注意的是實驗的方法。實驗的方法就是科學家在試驗室裏用的方法。這一派哲學的始祖皮耳士常說他的新哲學不是別的，就是『科學試驗室的態度』(The laboratory attitude of mind)。這種態度是這種哲學的各派所公認的，所以我們可用來做一個『類名』。

以上論實驗主義的名目，也可表現實驗主義和科學的關係。這種新哲學完全是近

代科學發達的結果。十九世紀乃是科學史上最光榮的時代，不但科學的範圍更擴大了，器械更完備了，方法更精密了；最重要的是科學的基本觀念都經過了一番自覺的評判，受了一番根本的大變遷。這些科學基本觀念之中，有兩個重要的變遷，都同實驗主義有絕大的關係。第一，是科學家對於科學律例的態度的變遷。從前崇拜科學的人，大概有一種迷信，以為科學的律例都是一定不變的天經地義。他們以為天地萬物都有永久不變的『天理，』這些天理發見之後，便成了科學的律例。但是這種『天經地義』的態度，近幾十年來漸漸的更變了。科學家漸漸的覺得這種天經地義的迷信態度很可以阻礙科學的進步；況且他們研究科學的歷史，知道科學上許多發明都是運用『假設』的效果；因此他們漸漸的覺悟，知道現在所有的科學律例不過是一些最適用的假設，不過是現在公認為解釋自然現象最方便的假設。譬如行星的運行，古人天天看見日出於東，落於西，並不覺得什麼可怪。後來有人問日落之後到什麼地方去了呢？有人說日並不落下，日掛在天上，跟著天旋轉，轉到西方又轉向北方，離開遠了，我們看不見他，便說日落了，其實不曾

落。（看王充論衡說日篇）　這是第一種假設的解釋。　後來有人說地不是平坦的，日月都從地下繞出；更進一步，說地是宇宙的中心，日月星辰都繞地行動；再進一步，說日月繞地成圓圈的軌道，一切星辰也依着圓圈運行。　這是第二種假設的解釋，在當時都推爲科學的律例。　後來天文學格外進步了，於是有歌白尼出來說日球是中心，地球和別種行星都繞日而行，並不是日月星辰繞地而行。　這是第三個假設的解釋。　後來的科學家，如愷柏勒(Keppler)，如牛敦(Newton)，把歌白尼的假設說得格外周密。　自此以後，人都覺得這種假設把行星的運行說的最圓滿，沒有別種假設比得上他，因此他便成了科學的律例了。即此一條律例看來，便可見這種律例原不過是人造的假設用來解釋事物現象的，解釋的滿意，就是眞的；解釋的不滿人意，便不是眞的，便該尋別種假設來代他了。　不但物理學化學的律例是這樣的。　就是平常人最信仰，最推崇爲永永不磨的數學定理，也不過是一些最適用的假設。　我們學過平常的幾何學的，都知道一個三角形內的三隻角之和等於兩隻直角；又知道一條直線外的一點上只可作一條線與那條直線平行。　這不是幾何學上

的天經地義嗎？　但是近來有兩派新幾何學出現，一派是維貝邱司基（Lobatschewsky）的幾何，說三角形內的三隻角加起來小於兩直角，又說在一點上可作無數線和一條直線平行；還有一派是利曼（Riemann）的幾何，說三角形內的三角之和大於兩直角，又說一點上所作的線沒有一條和點外的直線平行。　這兩派新幾何學（我現在不能細說）都不是瘋子說瘋話，都有可成立的理由。　於是平常人和古代哲學家所同聲尊為天經地義的幾何學定理，也不能不看作一些人造的最方便的假設了。（看Poincaré, Science and Hypothesis, Chapters III, V, And IX）

這一段說從前認作天經地義的科學律例如今都變成了人造的最方便最適用的假設。　這種態度的變遷涵有三種意義：（一）科學律例是人造的，（二）是假定的，——是全靠他解釋事實能不能滿意，方才可定他是不是適用的，（三）並不是永永不變的天理，——天地間也許有這種永永不變的天理，但我們不能說我們所擬的律例就是天理；我們所假設的律例不過是記載我們所知道的一切自然變化的『速記法』。　這種對於科學律例的新態

度，是實驗主義的一個最重要的根本學理。實驗主義絕不承認我們所謂『眞理』就是永永不變的天理；他只承認一切『眞理』都是應用的假設；假設的眞不眞，全靠他能不能發生他所應該發生的效果。這就是『科學試驗室的態度』。

此外，十九世紀還有第二種大變遷，也是和實驗主義有極重要的關係的。這就是達爾文的進化論。達爾文的最重要的書名爲『物種的由來』。從古以來，講進化的人本不少，但總不曾明白主張『物種』是變遷進化的結果。哲學家大概把一切『物種』（Species）認作最初同時發生的，發生以來，永永不變，古今如一。中國古代的荀子說『古今一度也，類不悖，雖久同理。』楊倞注說，『類，種類，謂若牛馬也。言種類不乖悖，雖久而理同。今之牛馬與古不殊，何至於人而獨異哉？』（看我的『中國哲學史大綱』頁三百十一至三百十三。）這是說物的種類是一成不變的。古代的西洋學者如亞里士多德一輩人也是主張物種不變的。這種物類不變的觀念，在哲學史上狠有大影響。荀子主張物類不悖，雖久同理，故他說那些主張『古今異情，其所以治亂者異道』的人都是『妄人。』西洋

古代哲學因爲主張物類不變，故也把眞理看作一成不變個體的人物儘管有生老死滅的變化，但『人』『牛』『馬』等等種類是不變化的；個體的事實儘管變來變去，但那些全稱的普徧的『眞理』是永久不變的。　到了達爾文方才敢大膽宣言物的種類也不是一成不變的，都有一個『由來』，都經過了許多變化，方才到今日的種類；到了今日，仍舊可使種類變遷，如種樹的可以接樹，養雞的可以接雞，都可得到特別的種類。　不但種類變化，眞理也變化。　種類的變化是適應環境的結果，眞理不過是對付環境的一種工具；環境變了，眞理也隨時改變。　宣統年間的忠君觀念已不是雍正乾隆年間的忠君觀念了；民國成立以來，這個觀念竟完全丟了，用不着了。　知道天下沒有永久不變的眞理，沒有絕對的眞理，方才可以起一種知識上的責任心：我們人類所要的知識，並不是那絕對存立的『道』哪，『理』哪，乃是這個時間，這個境地，這個我的這個眞理。　那絕對的眞理是懸空的，是抽象的，是籠統的，是沒有憑據的，是不能證實的。　因此古來的哲學家可以隨便亂說：這個人說是『道』，那個人說是『理』，第三人說是『氣』，第四人說是『無』，第五人說是『上

帝，』第六人說是『太極，』第七人說是『無極。』 你和我都不能斷定那一個說的是那一個說的不是，只好由他們亂說罷了。 我們現在且莫問那絕對究竟的真理，只須問我們在這個時候，遇着這個境地，應該怎樣對付他： 這種對付這個境地的方法，便是『這個真理。』 這一類『這個真理』是實在的，是具體的，是特別的，是有憑據的，是可以證實的。因為這個真理是對付這個境地的方法，所以他若不能對付，便不是真理；他能對付，便是真理：所以說他是可以證實的。

這種進化的觀念，自從達爾文以來，各種學問都受了他的影響。 但是哲學是最守舊的東西，這六十年來哲學家所用的『進化』觀念仍舊是海智爾（Hegel）的進化觀念，不是達爾文的物種由來的進化觀念。（這話說來很長，將來再說罷。） 到了實驗主義一派的哲學家，方才把達爾文一派的進化觀念拿到哲學上來應用；拿來批評哲學上的問題，拿來討論真理，拿來研究道德。 進化觀念在哲學上應用的結果，便發生了一種『歷史的態度』（The Genetic method）。 怎麼叫做『歷史的態度』呢？ 這就是要研究事務如何發生，

怎樣來的，怎樣變到現在的樣子：這就是『歷史的態度』。譬如研究『眞理，』就該問這個意思何以受人恭維，尊爲『眞理？』又如研究哲學上的問題，就該問爲什麼哲學史上發生這個問題呢？又如研究道德習慣，就該問這種道德觀念（例如『愛國』心）何以應該尊崇呢？這種風俗（例如『納妾』）何以能成爲公認的風俗呢？這種歷史的態度便是實驗主義的一個重要的元素。

以上泛論實驗主義的兩個根本觀念：第一是科學試驗室的態度，第二是歷史的態度。這兩個基本觀念都是十九世紀科學的影響。所以我們可以說：實驗主義不過是科學方法在哲學上的應用。

二 皮耳士——實驗主義的發起人

詹姆士說『實驗主義』不過是思想的幾個老法子換上了一個新名目。這話固然不錯，因爲古代的哲學家如中國的墨翟韓非，（看我的中國哲學史大綱頁一五三至一六五，又一九

七，又三十九至三八四。）如希臘的勃洛太哥拉（Protagoras），都可說是實驗主義的遠祖。但是近世的實驗主義乃是近世科學的自然產兒，根據格外堅牢，方法格外精密，並不是古代實驗主義的嫡派子孫，故我們儘可老老實實的從近世實驗主義的始祖皮耳士（C. S. Peirce）說起。

皮耳士生於西歷一八三九年，死於一九一四年。他的父親 Benjamin Peirce 是美國一個最大的數學家，所以他小時就受了科學的教育。他常說他是在科學試驗室裏長大的。後來他也成了一個大數學家，名學家，物理學家。他的物理學上的貢獻是歐美學者所公認的。一千八百六十幾年，皮耳士在美國康橋發起了一個哲學會，會員雖不過十一二人，却很有幾個重要人物，內中有一個便是那後來赫赫有名的詹姆士。皮耳士在這會裏曾發表他的實驗主義。詹姆士很受了他的影響。到了一八七七年十一月，皮耳士方才把他的實驗哲學做了一篇長文，登在美國科學通俗月刊上。這篇文章共分六章，登了幾個月才登完。當時竟沒有人賞識他。直到二十年後，詹姆士在加省大學演講，方才

極力表章皮耳士的實驗主義。那時候，時機已經成熟了，實驗主義就此一日千里的傳遍全世界了。

皮耳士這篇文章總題目是『科學邏輯的舉例。』這個名稱很可注意，因爲這就可見實驗主義同科學方法的關係。這篇文章的第二章題目是『如何能使我們的意思明白。』這個題目也很可注意，因爲這一章是實驗主義發源之地，看這題目便知道實驗主義的宗旨不過是要尋一個方法來把我們所有的觀念的意義弄的明白淸楚。他是一個科學家，所以他的方法只是一個『科學實驗室的態度。』他說：『你對一個科學實驗家無論講什麼，他總以爲你的意思是說某種實驗法若實行時定有某種效果。若不如此，你所說的話他就不懂得了。』他平生只遵守這種態度，所以說：『一個觀念的意義完全在於那觀念在人生行爲上所發生的效果。凡試驗不出什麼効果來的東西，必定不能影響人生的行爲。所以我們如果能完全求出承認某種觀念時有那麼些效果，不承認他時又有那麼些效果，如此我們就有這個觀念的完全意義了。除掉這些效果之外，更無別種意

義。　這就是我所主張的實驗主義。』（Journal of Philos., Psy., and Sc. Meth. XIII. No. 26, P. 710引）

他這一段話的意思是說，一切有意義的思想都會發生實際上的效果。這種效果便是那思想的意義。若要問那思想有無意義或有什麼意義，只消求出那思想能發生何種實際的效果；只消問若承認他時有什麼效果，若不認他時又有什麼效果。若不論認他或不認他，都不發生什麼影響，都沒有實際上的分別，那就可說這個思想全無意義，不過是胡說的廢話。

我且舉一個例。昨天下午北京大學哲學教授會審查學生送來的哲學研究會講演題目。內中有一個題目是：『人類未曾運思以前一切哲理有無物觀的存在？』這種問題，依實驗主義看起來，簡直是廢話。為什麼呢？因為無論我們承認未有思想以前已有哲理或沒有哲理，於人生實際上有何分別？假定人類未曾運思之時『哲理』早已存在，這種假定又如何證明呢？這種哲理於人生行為有什麼關係？更假定那時候沒有哲理，

這哲理的沒有，又如何證明呢？ 又於人生有什麼影響呢？ 若是沒有什麼影響，可不是不成問題的爭論嗎？

皮耳士又說：『凡一個命辭的意義在於將來（命辭或稱命題 Proposition。） 何以故呢？ 因爲一個命辭的意義還只是一個命辭，還只是把原有的命辭翻譯成一種法式使他可以在人生行爲上應用。』 他又說，『一個命辭的意義即是那命辭所指出一切實驗的現象的通則。』（同上書P.711引） 這話怎麼講呢？ 我且舉兩條例。 譬如說，『砒霜是有毒的。』 這個命辭的意義還只是一個命辭，例如『砒霜是吃不得的，』或是『吃了砒霜是要死的，』或是『你千萬不要吃砒霜。』 這三個命辭都只是『砒霜有毒』一個命辭所涵的實驗的現象。 後三個命辭即是前一個命辭翻譯出來的應用公式，即是這個命辭的眞正意義。 又如說，『悶空氣是有害衛生的，』和『這屋裏都是悶空氣。』 這兩個命辭的意義就是叫你『趕快打開窗子換換新鮮空氣！』

皮耳士的學說不但是說一切觀念的意義在於那觀念所能發生的效果，他還要進一

步說，一切觀念的意義，卽是那觀念所指示我們應該養成的習慣。『悶空氣有害衞生』一個觀念的意義在於他能使我們養成常常開窗換新鮮空氣的習慣。『運動有益身體』一個觀念的意義在於他能使我們養成時常作健身運動的習慣。科學的目的只是要給我們許多有道理的行爲方法，使我們從信仰這種方法生出有道理的習慣。這是科學家的知行合一說。這是皮耳士的實驗主義。（參看Journal of Philos. Psy. and Sc. Meth. XIII,21, PP. 709-720）

三 詹姆士的心理學

維廉詹姆士（William James）生於一八四二年，死於一九一零年。他的父親Henry James是一個Swedenborg派的宗教家，有一些宗教的著作。（Swedenborg瑞典人1688-1772，是一個神秘的宗教家，自創一派，流傳到今。他說人有一種精神的官能，往往閉塞了；若開通時，便可與精神界直接往來。他自己說是眞能做到這步田地的。）他的兄弟也叫Henry James，

（一八四三——一九一六）是近世一個最大的文豪，所做的小說在英美兩國的文學中佔一個極重要的位置。 我們的哲學家詹姆士初學醫學，在哈佛大學得醫學博士的學位之後，就在那裏教授解剖學和生理學，後來才改爲心理學和哲學的教授。 一八九零年他的大心理學出版，自此以後他就成了一個哲學界的重要人物。 他的著作很多，我且舉幾種最重要的：

大心理學（The Principles of Psychology,1890）

小心理學（Psychology,1892）

信仰的意志及其他論文（The Will to Believe,1897）

宗教經驗的種種（The Varieties of Religious Experience,1902）

實驗主義（Pragmatism,1907）

眞理的意義（The Meaning of Truth,1909）

詹姆士在哲學史上的最大貢獻就是他的『新心理學』。 他的新心理學乃是心理

學史上一大革命，因爲以前只有『構造的心理學』(Structural Psychology,)到了他以後方才有『機能的心理學』(Functional Psychology) 又名『動作的心理學』(Behavioristic Psychology)。這種新心理學又是哲學史上一大革命，因爲一百五十年來的哲學都受了休謨(David Hume)的心理解剖的影響把心的內容都看作許多碎細的元素，名爲『印象』(Impressions)與『意象』(Ideas)。休謨走到極端，不但把一切外物都認作一羣一羣的感覺，並且連這個感覺的『我』也不過是一大堆印象和意象。還有物界一切因果的關係，也並沒有實在，不過都是人心聯想習慣的結果。後來出了一個大哲學家康得(Kant)覺得休謨的知識論不能使人滿意，於是他創出他的新哲學。

我現在不能細述康得的哲學，只可略說一個重要的方面。康得承認休謨的心理分析是不錯的，承認心的內容是一些零碎的感覺；但是康得進一步說這些細碎的分子之外，還有兩個綜合的官能，一個是直覺，一個是明覺。直覺有兩個法門，一是空間，一是時間；明覺有十二種法門，什麼多數哪，獨一哪，有哪，無哪，因果哪，我也不去細說了。每起一種知覺時，先經

過直覺關，到了關上，那感覺的『與料』便化成空間時間然後明覺過來，自然會把那『與料』歸到那十二法門中的相當法門上去，於是才知道他是一還是多，是有還是非有，是因還是果。

康得的哲學因爲要塡補休謨的缺陷，故於感覺的資料之外請出一個整理組合的理性來。 康得以來的哲學雖然經過許多變遷，總不會跳出這個中心觀念：一方面是感覺的資料，一方面是有組合作用的心。 後來的人說來說去，越說越微妙了，但總說不出爲什麼這兩部分都不可少，又說不出這兩個相反對的部分怎樣能夠同力合作發生有統系組織。

詹姆士的心理學以爲休謨一派的聯想論把一切思想都看作習慣的聯想，固是不對的，但是理性派的哲學家建立一個獨立實在的心靈，也沒有實驗的根據。 他說科學的心理學應該用生理的現象來解釋心理的現象；應該承認腦部爲一切心理作用的總機關，更應該尋出心理作用的生理的前因和生理的後果。 他說，『沒有一種心理的變遷同時不發生身體上的變遷的。』 這種生理的心理學，固然不是詹姆士創始的，但他更進一步，把

生物學的道理應用到生理的心理學上。從前斯賓塞（Spencer）曾定下一條通則，說『心理的生活和生理的生活有同樣的主要性質，兩種生活都是要使內部的關係和外部的關係互相適應。』詹姆士承認這個通則在心理學上很有用處，所以他的心理學的基本觀念是：凡認定未來的目標而選擇方法和工具以求做到這個目標，這種行動就是有心的作用的表示。心的作用就是認定目的而設法達到所定目的的作用。這種觀點可以補救從前休謨和康得的缺點。爲什麼呢？因爲休謨一派人把心的內容看作細碎的分子，其實那一點一塊的分子並不是經驗的眞相；個人的經驗是連貫不斷的一個大整塊，不過隨時起心的作用時自然不能不有所選擇，不能不在這連綿不斷的經驗上挑出一部分來應用，所以表面上看去很像是一支一節的片段，其實還是整塊的，不間斷的。還有康得一派人於感覺之外請出一個綜合整理的心，又把這個心分成許多法門，這也是有弊的說法；因爲神經系統之外更沒什麼『心官』，況且這個神經系統也不是照相鏡一般的物事；若如康得所說，那心官分做許多法門，外物進來，自然會顯出種種關係，那麼心官豈不是

同照相鏡一樣，應該有什麼東西便自然照成什麼東西，——那麼，何以還有知識思想上的錯悞呢？ 詹姆士用生理來講心理，認定我們的神經系統不過是一種應付外物的機能，並不是天生成完全無錯悞的，是最容易錯悞的，不過是有隨機應變的可能性，『上一回當學一回乖，』一切錯悞算不得是他的缺點，只可算是必須經過的階級。 心的作用並不剛是照相鏡一般的把外物照在裏面就算了；心的作用乃是從已有的知識裏面挑出一部分來做現在應用的資料。 一切心的作用（知識思想等）都起於個人的興趣和意志；興趣和意志定下選擇的目標，有了目標方才從已有的經驗裏面挑出達到這目標的方法器具和資料。 康得所說的『純粹理性』乃是絕對沒有的東西。 沒有一種心的作用不帶着意志和興趣的；沒有一種心的作用不是選擇去取的。

這是詹姆士的新心理學的重要觀念。 從前經驗派和理性派的種種爭論都可用這種心理學來解決調和。 因為心的作用是選擇去取的，所以現在的感覺資料便是引起興趣意志的刺激物，過去的感覺資料（經驗）便是供我們選擇方法工具的材料；從前所謂

組合整理的心官便是這選擇去取的作用。世間沒有純粹的理性，也沒有純粹的知識思想。理性是離不了意志和興趣的；知識思想是應用的，是用來滿足人的意志興趣的。古人所說的純粹理性和純粹思想都是把理性和思想看作自爲首尾自爲起結的物事，和實用毫無關係，所以沒有眞假可說，沒有是非可說，因爲這都是無從證明的。現在說知識思想是應用的，看他是否能應用就可以證實他的是非和眞假了。所以我們可說，詹姆士的心理學乃是實驗主義的心理學上的基礎。

四　詹姆士論實驗主義

本章的題目是『詹姆士論實驗主義。』這個標題的意思是說，本章所說雖是用他的實驗主義一部書做根據，却不全是他一個人的學說，乃是他綜合皮耳士失勒杜威倭斯韈（Ostwald）馬赫（Maoh）等人的學說，做成一種實驗主義的總論。他這個人是富有宗教性的，有時不免有點偏見，所以我又引了旁人（以杜威爲最多）批評他的話來糾

正他的議論。

詹姆士講實驗主義有三種意義。第一，實驗主義是一種方法論；第二，是一種眞理論(Theory of Truth)；第三，是一種實在論(Theory of Reality)。

（1）方法論。詹姆士總論實驗主義的方法是『要把注意之點從最先的物事移到最後的物事；從通則移到事實，從範疇(Categories)移到效果。』(Pragmatism, PP. 54-55) 這些通則哪，定理哪，範疇哪，都是『最先的物事。』亞里士多德所說在『天然順序中比較容易知道的，』就是這些東西。古來的學派大抵都是注重這些抽象的東西的。詹姆士說：『我們大家都知道人類向來喜歡玩種種不正當的魔術。魔術上最重要的東西就是名字。你如果知道某種妖魔鬼怪的名字，或是可以鎭服他們的符咒，你就可以管住他們了。所以初民的心裏覺得宇宙竟是一種不可解的謎；若要解這個啞謎，總須請敎那些開通心竅神通廣大的名字。宇宙的道理卽在名字裏面；有了名字便有了宇宙了。（參看中國儒家所論正名的重要，如孔丘董仲舒所說。）「上帝，」「物質，」「理，」「太極，」—

「力，」都是萬能的名字。你認得他們，就算完事了。玄學的研究，到了認得這些神通廣大的名字可算到了極處了。』(P 52) 他這段說話挖苦那班理性派的哲學家，可算得利害了。他的意思只是要表示實驗主義根本上和從前的哲學不同。實驗主義要把種種全稱名字一個一個的『現兌』做人生經驗，再看這些名字究竟有無意義。所以說『要把注意之點從最先的物事移到最後的物事；從通則移到事實，從範疇移到效果。』

這便是實驗主義的根本方法。這個方法有三種應用。（甲）用來規定事物（Objects）的意義，（乙）用來規定觀念(Ideas)的意義，（丙）用來規定一切信仰（定理聖教量之類）的意義。

（甲）事物的意義。詹姆士引德國化學大家倭斯襪（Ostwald）的話『一切實物都能影響人生行爲；那種影響便是那些事物的意義。』他自己也說，『若要使我們心中所起事物的感想明白清楚，只須問這個物事能生何種實際的影響，——只須問他發生什麽感覺，我們對他起何種反動。』(PP.46-47) 譬如上文所說的『悶空氣』他的意義在

於他對於呼吸的關係和我們開窗換空氣的反動。

（乙）觀念的意義。他說，我們如要規定一個觀念的意義，只須使這觀念在我們經驗以內發生作用。把這個觀念當作一種工具用，看他在自然界能發生什麼變化，什麼影響。一個觀念（意思）就像一張支票，上面寫明可支若干效果；如果這個自然銀行見了這張支票即刻如數現兌，那支票便是眞的，——那觀念便是眞的。

（丙）信仰的意義。信仰包括事物與觀念兩種，不過信抑所包事物觀念的意義是平常公認爲已經確定了的。若要決定這種觀念或學說的意義，只須問，『如果這種學說是眞的，那種學說是假的，於人生實際上可有什麼分別嗎？如果無論那一種是眞是假都沒有實際上的區別，那就可證明這兩種表面不同的學說其實是一樣的，一切爭執都是廢話。』（P 45）譬如我上文所引『人類未曾運思以前，一切哲理有無物觀的存在？』一個問題，兩方面都可信，都不發生實際上的區別，所以就不成問題了。

以上說方法論的實驗主義。

（2）眞理論。　什麼是『眞理』？(Truth)　這個問題在西洋哲學史上是一個頂重要的問題。　那些舊派的哲學家說眞理就是同『實在』相符合的意象。　這個意象和『實在』相符合，便是眞的；那個意象和『實在』不相符合，便是假的。　這話狠寬泛，我們須要問，什麼叫做『和實在相符合』？　舊派的哲學家說『眞的意象就是實在的摹本(Copy)』。　詹姆士問道，『譬如牆上的鐘，我們閉了眼睛可以想像鐘的模樣，那還可說是一種摹本。　但是我們心裏起的鐘的用處的觀念，也是摹本嗎？　摹的是什麼呢？　又如我們說鐘的法條有彈性，這個觀念摹的又是什麼呢？　這就可見一切不能有摹本的意象，那『和實在相符合』一句話又怎麼解說呢？』(Pragmatism P.199)

詹姆士和旁的實驗哲學家都攻擊這種眞理論，以為這學說是一種靜止的惰性的眞理論。　舊派的意思好像是只要把實在直鈔下來就完了事；只要得到了實在的摹本，就夠了，思想的功用就算圓滿了。　好像我們中國在前清時代奏摺上批了『知道了，欽此』五個大字，就完了。　這些實驗哲學家是不甘心的。　他們要問，『假定這個觀念是眞的，這可

於人生實際上有什麼影響嗎？這個眞理可以實現嗎？這個道理是眞是假，可影響那幾部分的經驗嗎？總而言之，這個眞理現兌成人生經驗，值得多少呢？』

詹姆士因此下一個界說道『凡眞理都是我們能消化受用的，能考驗的，能用旁證證明的，能稽核查實的。凡假的觀念都是不能如此的。』(P.201) 他說，『眞理的證實在能有一種滿意擺渡的作用。』(P.202) 怎麼叫作擺渡的作用呢？他說，『如果一個觀念能把我們一部分的經驗引渡到別一部分的經驗，連貫的滿意，辦理的妥貼，把複雜的變簡單了，把煩難的變容易了，——如果這個觀念能做到這步地田，他便「眞」到這步田地，便含有那麼多的眞理。』(P.58) 譬如我走到一個大森林裏，迷了路，餓了幾日走不出來，忽然看見地上有幾個牛蹄的印子，我心裏便想若跟着牛蹄印子走，一定可尋到有人烟的地方。這個意思在這個時候非常有用，我依了做去，果然出險了。這個意思便是眞的，因為他能把我從一部分的經驗引渡到別部分的經驗，因此便自己證實了。

據這種見解看來，上文所說『和實在相符合』一句話便有了一種新意義。眞理

『和實在相符合』並不是靜止的符合，乃是作用的符合：從此岸渡到彼岸，把困難化為容易，這就是『和實在相符合』了。符合不是臨摹實在，乃是應付實在，乃是適應實在。

這種『擺渡』的作用，又叫做『做媒』的本事。詹姆士常說一個新的觀念就是一個媒婆，他的用處就在能把本來未有的舊思想和新發見的事實拉攏來做夫妻，使他們不要吵鬧，使他們和睦過日子。譬如我們從前糊糊塗塗的過太平日子，以為物體從空中掉下來是很自然的事，不算希奇。不料後來人類知識進步了，知道我們這個地球是懸空吊在空中，於是便發生疑問：這個地球何以能夠不掉下去呢？地球既是圓的，圓球那一面的人物屋宇何以不掉到太空中去呢？這個時候，舊思想和新事實不能相容，正如人家兒女長大了，男的吵着要娶媳婦了，女的吵着要嫁人了。正在吵鬧的時候，來了一個媒婆，叫做『吸力說』，他從男家到女家，又從女家到男家，不知怎樣一說，女家男家都答應了，於是遂成了夫婦，重新過太平的日子。所以詹姆士說，觀念成為真理全靠他有這做媒的本事。一切科學的定理，一切真理，新的舊的，都是會做媒的，或是現任的媒婆，或是已經退職的媒

婆。純粹物觀的眞理，不曾替人做過媒，不曾帮人擺過渡，這種眞理是從來沒有的。

這種眞理論叫做『歷史的眞理論』(Genetic Theory of Truth)。爲什麼叫做『歷史的』呢？因爲這種眞理論注重的點在於眞理如何發生，如何得來，如何成爲公認的眞理。眞理並不是天上掉下來的，也不是人胎裏帶來的。眞理原來是人造的，是爲了人造的，是人造出來供人用的，是因爲他們大有用處所以才給他們『眞理』的美名的。我們所謂眞理，原不過是人的一種工具，眞理和我手裏這張紙，這條粉筆，這塊黑板，這把茶壺，是一樣的東西，都是我們的工具。因爲從前這種觀念曾經發生功效，故從前的人叫他做『眞理』；因爲他的用處至今還在，所以我們還叫他做『眞理』。萬一明天發生他種事實，從前的觀念不適用了，他就不是『眞理』了，我們就該去找別的眞理來代他了。譬如『三綱五倫』的話，古人認爲眞理，因爲這種話在古時宗法的社會很有點用處。但是現在時勢變了，國體變了，『三綱』便少了君臣一綱，『五倫』便少了君臣一倫。還有『父爲子綱』『夫爲妻綱』兩條也不能成立。古時的『天經地義』現在變成廢語了。

有許多守舊的人覺得這是很可痛惜的。其實這有什麼可惜？衣服破了，該換新的；這支粉筆寫完了，該換一支；這個道理不適用了，該換一個。這是平常的道理，有什麼可惜？『天圓地方』說不適用了，我們換上一個『地圓說』有誰替『天圓地方』說開追悼會嗎？眞理所以成爲公認的眞理，正因爲他替我們擺過渡，做過媒。擺渡的船破了，再造一個，帆船太慢了，換上一隻汽船。這個媒婆不行，打他一頓媒拳，趕他出去，另外請一位靠得住的朋友做大媒。

這便是實驗主義的眞理論。

但是人各有所蔽，就是哲學家也不能免。詹姆士是一個宗教家的兒子，受了宗教的訓練，所以對於宗教的問題，總不免有點偏見，不能老老實實的用實驗主義的標準來批評那些宗教的觀念是否眞的。譬如他說『依實驗主義的道理看來，如果「上帝」那個假設有滿意的功用（此所謂『滿意』乃廣義的，）那假設便是眞的。』（T 299）又說，『上帝的觀念……在實際上至少有一點勝過旁的觀念的地方：這個觀念許給我們一種

理想的宇宙，永久保存，不致毀滅。……世界有個上帝在裏面作主，我們便覺得一切悲劇都不過是暫時的，都不過是局部的，一切災難毀壞都不是絕對沒有翻身的。』(P.106) 最妙的是他的『信仰的心願』論(The Will to Believe)。這篇議論太長了，不能引在這裏，但是那篇議論中最重要又最有趣味的一個意思，他曾在別處常常提起，我且引來給大家看看。『我自己硬不信我們的人世經驗就是宇宙裏最高的經驗了。我寧可相信我們人類對於全宇宙的關係就和我們的貓兒狗兒對於人世生活的關係一般。貓兒狗兒常在我們的客廳上書房裏玩，他們也加入我們的生活，但他們全不懂得我們的生活的意義。我們的人世生活好比一個圓圈，他們就住在這個圓圈的正切線(Tangent)上，全不知道這個圓圈起於何處終於何處。我們也是如此。我們也住在這個全宇宙圓圈的正切線上。但是貓兒狗兒每日的生活可以證明他們有許多理想和我們相同，所以我們照宗教經驗的證據看來也很可相信比人類更高的神力是實有的，並且這些神力也朝着人類理想中的方向努力拯救這個世界。』(P.300)

這就是他的宗教的成見。他以為這個上帝的觀念，—這個有意志，和我們人類的最高理想同一方向進行的上帝觀念，—能使我們人類安心滿意，能使我們發生樂觀，這就可以算他是真的了！這種理論，仔細看來，是很有害的。他在這種地方未免把他的實驗主義的方法用錯了。為什麽呢？因為我們上文說過實驗主義的方法須分作三層使用。第一，是用來定事物的意義。第二，定觀念的意義。第三，定信仰的意義。須是事物和觀念的意義已經明白確定了，方才可以用第三步方法。如今假定一個有意志的上帝，這個假設還只是一個觀念，他的意義還不曾明白確定，所以不能用第三步方法，只可先用第二步方法，把這個觀念當作一種工具，當作一張支票，看他在這自然大銀行裏是否有兌現的效力。這個『有意志的神力』的觀念是一個宇宙論的假設，這張支票上寫的是宇宙論的現款，不是宗教經驗上的現款。我們拿了支票，該應先看他是否能解決宇宙論的問題：一切宇宙間的現狀，如生存競爭的殘忍，如罪惡痛苦的存在，都可以用這個假設來解決嗎？如不能解決，這張支票便不能兌現。這個觀念的意義便不曾確定。一個觀念不曾經過

第二步的經驗，便不配算作信仰，便不配問他的眞假在實際上發生什麼區別。爲什麼呢？因爲一張假支票在本銀行裏雖然支不出錢來，也許在不相干的小錢店裏押一筆錢。那小錢店不會把支票上的圖章表記認明白，只顧貪一點小利，就胡亂押一筆錢出去。這不叫做『兌現，』這叫『外快，』這是騙來的錢。詹姆士不先把上帝這個觀念的意義弄明白，却先用到宗教經驗上去，回頭又把宗教經驗上所得的『外快』利益來冒充這個觀念本身的價值。這就是他不忠於實驗主義的所在了。（參看 Dewey, Essays in Experimental Logic, PP. 312—325)

(3)實在論　我們所謂『實在』(Reality)含有三大部分：(A)感覺，(B)感覺與感覺之間及意象與意象之間的種種關係，(C)舊有的眞理。從前的舊派哲學都說實在是永遠不變的。詹姆士一派人說實在是常常變的，是常常加添的，常常由我們自己改造的。上文所說實在的三部分之中，我們且先說感覺。感覺之來，就同大水洶湧，是不由我們自主的。但是我們各有特別的興趣，興趣不同，所留意的感覺也不同。因爲我

們所注意的部分不同，所以各人心目中的實在也就不同。一個詩人和一個植物學者同走出門遊玩，那詩人眼裏只見得日朗風輕，花明鳥媚；那植物學者只見得道旁長的是什麼草，籬上開的是什麼花，河邊栽的是什麼樹。這兩個人的宇宙是大不相同的。

再說感覺的關係和意象的關係。一樣的滿天星斗，在詩人的眼裏和在天文學者的眼裏，便有種種不同的關係。一樣的兩件事，你只見得時間的先後，我卻見得因果的關係。一樣的一篇演說，你覺得這人聲調高低得宜，我覺得這人論理完密。一百個大錢，你可以擺成兩座五十的，也可以擺成四座二十五的，也可以擺成十座十個的。

那舊有的眞理更不用說了。總而言之，實在是我們自己改造過的實在。這個實在裏面含有無數人造的分子。實在是一個很服從的女孩子，他百依百順的由我們替他塗抹起來，裝扮起來。「實在好比一塊大理石到了我們手裏，由我們雕成什麼像。」宇宙是經過我們自己創造的工夫的。「無論知識的生活或行爲的生活，我們都是創造的。實在的名的一部分，和實的一部分，都有我們增加的分子。」

這種實在論和理性派的見解大不相同。『理性主義以爲實在是現成的，永遠完全的；實驗主義以爲實在還正在製造之中，將來造到什麼樣子便是什麼樣子。』（P.257）實驗主義（人本主義）的宇宙是一篇未完的草稿，正在修改之中，將來改成怎樣便怎樣，但是永永沒有完篇的時期。理性主義的宇宙是絕對平安無事的，實驗主義的宇宙是還在冒險進行的。

這種實在論和實驗主義的人生哲學和宗教觀念都有關係。總而言之，這種創造的實在論發生一種創造的人生觀。這種人生觀詹姆士稱爲『改良主義』（Meliorism）。這種人生觀也不是悲觀的厭世主義，也不是樂觀的樂天主義，乃是一種創造的『淑世主義』。世界的拯拔不是不可能的，也不是我們能着手，抬起頭來就可以望得到的。世界的拯救是可以做得到的，但是須要我們各人盡力做去。我們盡一分的力，世界的拯拔就趕早一分。世界是一點一滴一分一毫的長成的，但是這一點一滴一分一毫全靠着你和我和他的努力貢獻。

他說，『假如那造化的上帝對你說：

「我要造一個世界，保不定可以救拔的。這個世界要想做到完全無缺的地位，須靠各個分子各盡他的能力。我給你一個機會，請你加入這個世界。你知道我不擔保這世界平安無事的。這個世界是一種眞正冒險事業，危險很多，但是也許有最後的勝利。這是眞正的社會互助的工作。你願意跟來嗎？你對你自己，和那些旁的工人，有那麼多的信心來冒這個險嗎？」

假如上帝這樣問你，這樣邀請你，你當眞怕這世界不安穩竟不敢去嗎？你當眞寧願躱在睡夢裏不肯出頭嗎？』

這就是淑世主義的挑戰書。詹姆士自己是要我們大着膽子接受這個哀的米敦書的。他很嘲笑那些退縮的懦夫，那些靜坐派的懦夫。他說，『我曉得有些人是不願意去的。他們覺得在那個世界裏須要用奮鬭去換平安，這是很沒有道理的事。……他們不敢相信機會。他們想尋一個世界，要可以歇肩，可以抱住爸爸的頸項，就此被吸到那無窮無

極的生命裏面，好像一滴水滴在大海裏。 這種不安而福，不過只是免去了人世經驗的種種煩惱。 佛家的涅槃其實只不過免去了塵世的無窮冒險。 那些印度人，那些佛教徒，其實只是一班懦夫，他們怕經驗，怕生活。……他們聽見了多元的淑世主義，牙齒都打戰了，胸口的心也駭得冰冷了。』(PP.291-293) 詹姆士自己說，『我嗎？ 我是願意承認這個世界是真正危險的，是須要冒險的；我決不退縮，我決不說「我不幹了！」』(P.296)

這便是他的宗教。 這便是他的實在論所發生的效果。

五　杜威哲學的根本觀念

杜威（生於1859）是現在實驗主義的領袖。 他的著作很多，最重要的是 The School and Society, 1899; Studies in Logical Theory, 1903; Influence of Darwin on Philosophy, and other Essays, 1910; How We Think, 1910; Ethics, (With Tufts), 1909, Essays in Experimental Logic, 1916; Democracy and Education, 1916;

Creative Intelligence (With others) 1917. 他做的書都不很容易讀，不像詹姆士的書有通俗的能力。但是在思想界裏面杜威的影響實在比詹姆士還大。有許多反對詹姆士的實驗主義的哲學家，對於杜威都不能不表敬意。他的教育學說影響更大，所以有人稱他做『教師的教師』(The teacher of teachers)。

杜威在哲學史上是一個大革命家。為什麼呢？因為他把歐洲近世哲學從休謨(Hume)和康德(Kant)以來的哲學根本問題一齊抹煞，一齊認為沒有討論的價值。一切理性派與經驗派的爭論，一切唯心論和唯物論的爭論，一切從康德以來的知識論在杜威的眼裏都是不成問題的爭論，都可『以不了了之』。杜威說，『智識上的進步有兩條道路。有的時候，舊的觀念範圍擴大了，研究得更精密了，更細膩了，智識因此就增加了。有的時候，人心覺得有些老問題實在不值得討論了，從前火一般熱的意思現在變冷了，從前很關切的現在覺得不關緊要了。在這種時候，智識的進步不在於增添，在於減少；不在分量的增加，在於性質的變換。那些老問題未必就解決了，但是他們可以不用解決了。』

(Creative Intelli_enc', P 3) 這就是我們中國人所講的『以不了了之』。

杜威說近代哲學的根本大錯誤就是不曾懂得『經驗』(Experience)究竟是個什麼東西。一切理性派和經驗派的爭論，唯心唯實的爭論，都只是由於不曾懂得什麼叫做經驗。他說舊派哲學對於『經驗』的見解有五種錯誤：

(1)舊派人說經驗完全是知識。其實依現在的眼光看來，經驗確是一個活人對於自然的環境和社會的環境所起的一切交涉。

(2)舊說以為經驗是心境的，裏面全是『主觀性』。其實經驗只是一個物觀的世界，走進人類的行為遭遇裏面，受了人類的反動發生種種變遷。

(3)舊說於現狀之外只是承認一個過去，以為經驗的元素只是記着經過了的事。其實活的經驗是試驗的，是要變換現有的物事；他的特性在於一種『投影』的作用，伸向那不知道的前途；他的主要性質在於連絡未來。

(4)舊式的經驗是專向個體的分子的。一切連絡的關係都當作從經驗

外面侵入的，究竟可靠不可靠還不可知。但是我們若把經驗當作應付環境和約束環境的事，那麼經驗裏面便含有無數連絡，無數貫串的關係。

（5）舊派的人把經驗和思想看作絕相反的東西。他們以為一切推理的作用都是跳出經驗以外的事。但是我們所謂經驗裏面含有無數推論。沒有一種有意識的經驗沒有推論的作用。(PP.7-8)

這五種區別，很是重要，因為這就是杜威的哲學革命的根本理由。既不承認經驗就是知識，那麼三百多年以來把哲學幾乎完全變成認識論，便是大錯了；那麼哲學的性質範圍，方法，都要改變過了。既不承認經驗是主觀的，反過來既承認經驗是人應付環境的事業，那麼一切唯心唯實的爭論都不成問題了。既不承認經驗完全是細碎不連絡的分子（如印象，意象，感情之類）反過來既承認連絡貫串是經驗本分內的事。那麼一切經驗派和理性派的紛爭，連帶休謨的懷疑哲學和康德那些支離繁碎的心法範疇，都可以丟在腦背後了。

最要緊的是第三第五兩種區別。杜威把經驗看作對付未來，預料未來，連絡未來的事，又把經驗和思想看作一件事。這是極重要的觀念。照這種說法，經驗是向前的，不是囘想的；是推理的，不是完全堆積的；是主動的，不是靜止的，也不是被動的；是創造的思想活動，不是細碎的記憶帳簿。

杜威受了近世生物進化論的影響最大，所以他的哲學完全帶着生物進化學說的意義。他說『經驗就是生活；生活不是在虛空裏面的，乃是在一個環境裏面的，乃是由於這個環境的。』(P.8)　『我們人手裏的大問題，是怎樣對付外面的變遷才可使這些變遷朝着能於我們將來的活動有益的一個方向走。外境的勢力雖然也有幫助我們的地方，但是人的生活決不是籠着手太太平平的坐享環境的供養。人不能不奮鬥；不能不利用環境直接供給我們的助力，把來間接造成別種變遷。生活的進行全在能管理環境。生活的活動必須把周圍的變遷一一變換過；必須使有害的勢力變成無害的勢力，必須使無害的勢力變成幫助我們的勢力。』(P.9)

這就是杜威所說的『經驗』。 經驗不是一本老帳簿；經驗乃是一個有孕的婦人；經驗乃是現在的裏面懷着將來的活動。 簡單一句話，『經驗不光是知識，經驗乃我對付物，物對付我的法子。』(P.37) 知識自然是重要的，因為知識乃是應付將來的工具。 因為知識是重要的，所以古人竟把經驗完全看作知識的事，還有更荒謬的人竟把知識當作看戲一樣，把知識的心當作一個看戲的人對着戲台上穿紅的進去穿綠的出來，毫沒有關係，完全處於旁觀的地位。 這就錯了。 要知道知識所以重要，正因為他是一種應用的工具，是用來推測將來的經驗的。 人類的經驗全是一種『應付的行為』(Responsive behavior)。 凡是有意識的應付的行為都有一種特別性質與旁的應付不同；這種特性就是先見和推測的作用。 這種先見之明引起選擇去取的動作，這便是知識的意義。 這種動作的成績便可拿來評定那種先見的高下。

如此看來，可見思想的重要。 杜威常引彌兒的話道，『推論乃是人生一大事。……只有這件事是人的心思無時無刻不做的。』 他常說思想能使經驗脫離無意識的性欲行

爲；能使人用已知的事物推測未知的事物；能使人利用現在預料將來；能使人懸想新鮮的目的，繁複豐富的效果；能使經驗永遠增加意義，擴張範圍，開闢新天地。 所以杜威一系的人把思想尊爲『創造的智慧』（Creative Intelligence）。 思想是人類應付環境的唯一工具是人類創造未來新天地的工具，所以當得起『創造的智慧』這個尊號。

杜威說『知識乃是一件人的事業，人人都該做的，並不是幾個上流人或幾個專門哲學家科學家所能獨享的美術賞鑒力。』（P.64） 從前哲學的大病就是把知識思想當作了一種上等人的美術賞鑒力，與人生行爲毫無關係；所以從前的哲學鑽來鑽去總跳不出『本體』『現象』『主觀』『外物』等等不成問題的爭論。 現在我們受了生物學的教訓，就該老實承認經驗就是生活，生活就是人與環境的交互行爲，就是思想的作用指揮一切能力，利用環境，征服他，約束他，支配他，使生活的內容外域永遠增加，使生活的能力格外自由，使生活的意味格外濃厚。 因此，我們就該承認哲學的範圍，方法，性質，都該有一場根本的大改革。 這種改革，杜威不叫做哲學革命，他說這是『哲學的光復』（A Recovery

of Philosophy)。 他說，『哲學如果不弄那些「哲學家的問題」了，如果變成對付「人的問題」的哲學方法了，那時候便是哲學光復的日子到了。』(p.65)

以上所說是杜威的哲學的根本觀念。 這些根本觀念，總括起來是(1)經驗就是生活，生活就是對付人類周圍的環境；(2)在這種應付環境的行為之中，思想的作用最為重要；一切有意識的行為都含有思想的作用；思想乃是應付環境的工具；(3)眞正的哲學必須拋棄從前種種玩意兒的「哲學家的問題，」必須變成解決「人的問題」的方法。

這個「解決人的問題的哲學方法」又是什麼呢？ 這個不消說得，自然是怎樣使人能有那種「創造的智慧，」自然是怎樣使人能根據現有的需要，懸想一個新鮮的將來，還要能創造方法工具，好使那個懸想的將來眞能實現。

六　杜威論思想

杜威先生的哲學的基本觀念是：『經驗即是生活，生活即是應付環境；』但是應付環

境有高下的程度不同。許多蛆在糞窖裏滾去滾來，滾上滾下；滾到牆壁，也會轉灣子。這也是對付環境。一個蜜蜂飛進屋裏打幾個回旋，嗤的一聲直飛向玻璃窗上，頭碰玻璃，跌倒在地；他掙扎起來，還向玻璃窗上飛；這一回小心了，不致碰破頭；他飛到玻璃上，爬來爬去，想尋一條出路：他的『指南針』只是光線，他不懂這光明的玻璃何以不同那光明的空氣一樣，何以飛不出去！這也是應付環境。一個人出去探險，走進一個無邊無際的大樹林裏，迷了路，走不出來了。他爬上樹頂，用千里鏡四面觀望，也看不出一條出路。他坐下來仔細一想，忽聽得遠遠的有流水的聲音；他忽然想起水流必定出山，人跟着水走，必定可以走出去。主意已定，他先尋到水邊，跟着水走，果然走出了危險。這也是應付環境。以上三種應付環境，所以高下不同，正為智識的程度不同。蛆的應付環境，完全是無意識的作用；蜜蜂能用光線的指導去尋出路，已可算是有意識的作用了，但他不懂得光線有時未必就是出路的記號，所以他碰着玻璃就受窘了，人是有智識能思想的動物，所以他迷路時，不慌不忙的爬上樹頂取出千里鏡，或是尋着溪流跟着水路出去。人的生活所以尊貴，正為

人在這種高等的應付環境的思想能力。故杜威的哲學基本觀念是『知識思想是人生應付環境的工具』。知識思想是一種人生日用必不可少的工具，並不是哲學家的玩意兒和奢侈品。

總括一句話，杜威哲學的最大目的，只是怎樣能使人類養成那種『創造的智慧』(Creative Intelligence)使人應付種種環境充分滿意。換句話說，杜威的哲學的最大目的是怎樣能使人有創造的思想力。

因爲思想在杜威的哲學系統裏佔如此重要的地位，所以我現在介紹杜威的思想論。思想究竟是什麼呢？第一，戲台上說的『思想起來，好不傷慘人也，』那個『思想』是回想，是追想，不是杜威所說的『思想』。第二平常人說的『你不要胡思亂想，』那種『思想』是『妄想，』也不是杜威所說的『思想』。杜威說的思想是用已知的事物作根據，由此推測出別種事物或眞理的作用。這種作用，在論理學書上叫做『推論的作用』(Inference)。推論的作用只是從已知的物事推到未知的物事，有前者作根據，使人

對於後者發生信用。這種作用，是有根據有條理的思想作用。這纔是杜威所指的『思想』這種思想有兩大特性。（一）須先有一種疑惑困難的情境做起點。（二）須有尋思搜索的作用，要尋出新事物或新知識來解決這種疑惑困難。譬如上文所舉那個在樹林中迷了路的人他在樹林裏東行西走，迷了方向尋不出路子：這便是一種疑惑困難的情境。這是第一個條件。那迷路的人爬上樹頂遠望；或取出千里鏡四望，或尋到流水，跟水出山：這都是尋思搜索的作用。這是第二個條件。這兩個條件都很重要。人都知『尋思搜索』是很重要的，但是很少人知道疑難的境地也是一個不可少的條件。因爲我們平常的動作，如吃飯呼吸之類，多是不用思想的動作；有時偶有思想，也不過是東鱗西爪的胡思亂想。直到疑難發生時，方才發生思想推考的作用。有了疑難的問題，便定了思想的目的；這個目的便是如何解決這個困難。有了這個目的此時的尋思搜索便都向着這個目的上去，便不是無目的的胡思亂想了。所以杜威說：『疑難的問題，定思想的目的；思想的目的，定思想的進行。』

杜威論思想，分作五步說：(一)疑難的境地；(二)指定疑難之點究竟在什麼地方；(三)假定種種解決疑難的方法；(四)把每種假定所涵的結果，一一想出來，看那一個假定能夠解決這個困難；(五)證實這種解決使人信用；或證明這種解決的謬誤，使人不信用。

(一)思想的起點是一種疑難的境地。——上文說過，杜威一派的學者認定思想爲人類應付環境的工具。人類的生活若是處處沒有障礙，時時方便如意，那就用不着思想了。但是人生的環境，常有更換，常有不測的變遷。到了新奇的局面，遇着不曾經慣的物事，從前那種習慣的生活方法都不中用了。譬如看中國白話小說的人，看到正高興的時候，忽然碰着一段極難懂的話，自然發生一種疑難。又譬如上文那個迷了路的人，走來走去，走不出去，平時的走路本事，都不中用了。到了這種境地，我們便尋思：『這句書怎麼解呢？』『這個大樹林的出路怎麼尋得出呢？』『這件事怎麼辦呢？』『這便如何是好呢？』這些疑問，便是思想的起點。一切有用的思想，都起於一個疑問符號。一切科學的發明，都起於實際上或思想界裏的疑惑困難。宋朝的程頤說，『學原於思。』這話固然不錯，

但是懸空講『思，』是沒有用的。他應該說『學原於思，思起於疑。』疑難是思想的第一步。

（二）指定疑難之點究竟在何處。——有些疑難是很容易指定的，例如上文那個人迷了路，他的問題是怎麼尋一條出險的路子，這是很容易指定的。但是有許多疑難，我們雖然覺得是疑難，但一時不容易指定究竟那一點是疑難的真問題。我且舉一個例。墨子小取篇有一句話『辟（譬）也者，舉也物而以明之也。』初讀的時候，我們覺得『舉也物』三個字不可解，是一種疑難。畢沅註墨子，徑說這個『也』字是衍文，删了便是了。王念孫讀到這裏，覺得畢沅看錯疑難的所在了。因為這句話裏的真疑難不在一個『也』字的多少，乃在研究這個地方既然跑出一個『也』字來，究竟這個字可以有解說沒有解說。如果先斷定這個『也』字是衍文，那就近於武斷，不是科學的思想了。這一步的工夫平常人往往忽略過去，以為可以不必特別提出。（看新潮雜誌第一卷第四號汪敬熙君的『什麼是思想』）杜威以為這一步是很重要的。這一步就同醫生的『脈案，』西醫的『診斷，』

一般重要。你請一個醫生來看病，你先告訴他，說你有點頭痛，發熱，肚痛，……你昨天吃了兩隻螃蟹，又喝了一杯冰忌令，大概是傷了食。這是你胡亂猜想的話，不大靠得住。那位醫生如果是一位好醫生，他一定不采你說的什麼。他先看你的舌苔，把你的脈，看你的氣色，問你肚子那一塊作痛，大便如何，看你的熱度如何，……然後下一個『診斷』，斷定你的病究竟在什麼地方。若不如此，他便是犯了武斷不細心的大毛病了。

（二）提出種種假定的解決方法。——既經認定疑難在什麼地方了，稍有經驗的人，自然會從所有的經驗，知識，學問裏面，提出種種的解決方法。例如上文那個迷路的人要有一條出路，他的經驗告訴他爬上樹頂去望望看，這是第一個解決法。這個法子不行，他又取出千里鏡來，四面遠望，這是第二個解決法。這個法子又不行，他的經驗告訴他遠遠的花郎花郎的聲音是流水的聲音；他的學問又告訴他說，水流必有出路，人跟着水行必定可以尋一條出路。這是第三個解決法。這都是假定的解決。又如上文所說墨子『辟也者，舉也物而以明之也』一句。畢沅說『也物』的也字是衍文，這是第一個解決。王念

孫說，『也』字當作『他』字解；『舉也物』即是『舉他物。』這是第二個解決。——這些假定的解決，是思想的最要緊的一部分，可以算是思想的骨幹。我們說某人能思想，其實只是說某人能隨時提出種種假定的意思來解決所遇著的困難。但是我們不可忘記，這些假設的解決，都是從經驗學問上生出來的。沒有經驗學問，決沒有這些假定的解決。有了學問，若不能隨時發生解決疑難的假設，那便成了吃飯的書櫥，有學問等於無學問。經驗學問所以可貴，正爲他們可以供給這些假設的解決的材料。

（四）決定那一種假設是適用的解決。——有時候，一個疑難的問題能引起好幾個假設的解決法。即如上文迷路的例，有二種假設；一句墨子有兩種解法。思想的人，遇着幾種解決法發生時，應該把每種假設所涵的意義，一一的演出來：如果用這一種假設，應該有什麼結果？這種結果是否能解決所遇的疑難？如果某種假設，比較起來最能解決困難，我們便可採用這種解決。例如墨子的『舉也物』一句，畢沅的假設是删去『也』字，如果用這個假設，有兩層結果：第一，删去這個字，成了『舉物而以明之也，』雖可以勉強講得

通，但是牽強得很；第二，校勘學的方法最忌『無故衍字，』凡衍一字必須問當初寫書的人，何以多寫了一個字；我們雖可以說鈔墨子的人因上下文都有『也』字，所以無心中多寫了一個『也』字，但是這個『也』字是一個煞尾的字，何以在句中多出這個字來？如此看來，畢沅的假設雖可勉強解說，但是總不能充分滿意。再看王念孫的解說，把『也』字當作『他』字，這也有兩層結果：第一，『舉他物而以明之也，』舉他物來說明此物，正是『譬』字的意義；第二，他字本作它，古寫像也字，故容易互混，既可互混，古書中當不止這一處；再看墨子書中，如備城門篇，如小取篇的『無也故焉，』『也者同也，』都是他字寫作也字。如此看來，這個假定解決的涵義果然能解決本文的疑難，所以應該採用這個假設。

（五）證明。——第四步所採用的解決法，還只是假定的，究竟是否眞實可靠，還不能十分確定，必須有實地的證明，方才可以使人信仰；若不能證實，便不能使人信用，至多不過是一個假定罷了。已證實的假設，能使人信用，便成了『眞理。』例如上文所舉墨子書中『舉也物』一句，王念孫能尋出『無也故焉』和許多同類的例，來證明墨子書中『他』

字常寫作『也』字，這個假設的解決便成了可信的眞理了。又如那個迷路的人，跟着水流，果然出了險，他那個假設便成了眞正適用的解決法了。這種證明比較是很容易的。有時候，一種假設的意思，不容易證明，因爲這種假設的證明所需要的情形平常不容易遇着，必須特地造出這種情形，方才可以試驗那種假設的是非。凡科學上的證明，大概都是這一種，我們叫做『實驗。』譬如科學家葛理賴（Galileo）觀察抽氣筒能使水升高至三十四尺，但是不能再上去了。他心想這個大概是因爲空氣有重量，有壓力，所以水不能上去了。這是一個假設，不曾證實。他的弟子佗里傑利（Torricelli）心想如果水的升至三十四英尺是空氣壓力所致，那麼，水銀比水重十三又十分之六倍，只能升高到三十英寸。他試驗起來，果然不錯。那時葛理賴已死了。後來又有一位哲學家柏斯嘉（Pascal）心想如果佗里傑利的氣壓說不錯，那麼，山頂上的空氣比山脚下的空氣稀得多，拿了水銀管子上山，水銀應該下降。所以他叫他的親戚拿了一管水銀走上劈得東山，水銀果然逐漸低下，到山頂時水銀比平地要低三寸。於是從前的假設，眞成了科學的眞理了。思想的

結果到了這個地步，不但可以解決面前的疑難，檢直是發明眞理，供以後的八大家受用，功用更大了。

以上說杜威分析思想的五步。這種說法，有幾點狠可特別注意。（一）思想的起點是實際上的困難，因爲要解決這種困難，所以要思想；思想的結果，疑難解決了，實際上的活動照常進行；有了這一番思想作用，經驗更豐富一些，以後應付疑難境地的本領就更增長一些。思想起於應用，終於應用；思想是運用從前的經驗，來帮助現在的生活，更預備將來的生活。（二）思想的作用，不單是演繹法，也不單是歸納法；不單是從普通的定理裏面演出個體的斷案，也不單是從個體的事物裏面抽出一個普偏的通則。看這五步，從第一步到第三步，是偏向歸納法的，是先考察眼前的特別事實和情形，然後發生一些假定的通則；但是從第三步到第五步，是偏向演繹法的，是先有了通則，再把這些通則所涵的意義一一演出來，有了某種前提，必然要有某種結果：更用直接或間接的方法，證明某種前提是否眞能發生某種效果。懂得這個道理，便知道兩千年來西洋的『法式的論理學』(Formal

Logic)單教人牢記AEIO等等法式和求同求異等等細則，都不是訓練思想力的正當方法。思想的眞正訓練，是要使人有眞切的經驗來作假設的來源；使人有批評判斷種種假設的能力；使人能造出方法來證明假設的是非眞假。

杜威一系的哲學家論思想的作用，最注意『假設』。試看上文所說的五步之中，最重要的就是第三步。第一步和第二步的工夫只是要引起這第三步的種種假設；以下第四第五兩步只是把第三步的假設演繹出來，加上評判，加上證驗，以定那種假設是否適用的解決法。這第三步的假設是承上起下的關鍵，是歸納法和演繹法的關頭。我們研究這第三步，應該知道這一步在臨時思想的時候是不可強求的；是自然湧上來，如潮水一樣，壓制不住的；他若不來時，隨你怎樣搔頭抓耳，挖盡心血，都不中用。假使你在大樹林裏迷了路，你腦子裏熟讀的一部穆勒名學或陳文名學講義，都無濟於事，都不能供給你『尋着流水，跟着水走出去』的一個假設的解決。所以思想訓練的着手工夫在於使人有許多活的學問知識。活的學問知識的最大來源在於人生有意識的活動。使活動事業得來

的經驗，是眞實可靠的學問知識。這種有意識的活動，不但能增加我們假設意思的來源，還可訓練我們時時刻刻拿當前的問題來限制假設的範圍，不至於上天下地的胡思亂想。還有一層，人生實際的事業，處處是實用的，處處用效果來證實理論，可以養成我們用效果來評判假設的能力，可以養成我們的實驗的態度。養成了實驗的習慣，每起一個假設，自然會推想到他所涵的效果，自然會來用這種推想出來的效果來評判原有的假設的價值。這才是思想訓練的效果，這才是思想能力的養成。

參考書　Dewey: How We Think, Chapters I, II, III, VI, VII, XII.
又　Democracy and Education, Chapter XXV.

七　杜威的教育哲學

杜威先生常說，『哲學就是廣義的教育學說。』這就是說哲學便是教育哲學。這句話初聽了狠可怪。其實我們如果仔細一想，便知道這句話是不錯的。我們試

問古往今來的哲學家那一個不是教育家？那一個沒有一種教育學說？那一種教育學說不是根據於哲學的？

我且舉幾個例。我們小時讀三字經開端就是『人之初，性本善，性相近，習相遠；苟不教，性乃遷。』這幾句說的是孔子的教育哲學。三字經是宋朝人做的，所代表的乂是程子朱子一派的教育哲學。再翻開朱註的論語，第一章『學而時習之』的底下註語道：『學之為言效也。人性皆善而覺有先後。後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。』請看他們把學字解作倣效，把教育的目的看作『明善而復其初：』這不是極重要的教育學說嗎？我們如研究哲學史，便知道這幾句註語裏面，不但是解釋孔子的話，並且含有禪家明心見性的影響。這不是狠明白的例嗎？

再翻開各家的哲學書，從老子直到蔡元培，從老子的『常使民無知無欲，』直到蔡元培的『以美育代宗教，』那一家的哲學不是教育學說呢？

懂得這個道理，然後可以知道杜威先生的哲學和他的教育學說的關係。

杜威的教育學說，大旨都在鄭宗海先生所譯的『杜威教育主義』(新教育第二期)裏面。現在且先把那篇文章的精華提出來寫在下面(譯筆略與鄭先生不同。)

(一)什麼是教育？

教育的進行在於個人參與人類之社會的觀念。……眞教育只有一種：只有兒童被種種社會環境的需要所挑起的才能的活動這才是眞教育。

(二)什麼是學校？

學校本來是一種社會的組織。教育既是由社會生活上進行學校不過是一種團體生活，凡是能使兒童將來得享受人類的遺產和運用他自己的能力爲羣衆謀福利的種種勢力，都集合在裏面。簡單說來，教育即是生活，並不是將來生活的預備。

(三)什麼是教材。

學校科目交互關係的中心點不在理科，不在文學，不在歷史，不在地理，乃在

兒童自己的社會生活。

總而言之，我深信我們應該把教育看作經驗的繼續再造；教育的目的與教育的進行是一件事，不是兩件事。

(四)方法的性質。

方法的問題即是兒童的能力和興趣發展的次序的問題。

(1)兒童天性的發展，主動的方面先於被動的方面；……動作先於有意識的感覺。意思（智識的和推理的作用）乃是動作的結果，並且是因爲要主持動作纔發生的。平常所謂『理性，』不過是有條理有效果的動作之一種法子，並不是在動作行爲之外可以發達得出來的。

(2)影像（Images）乃是教授的大利器。兒童對於學科所得到的不過是他自己對於這一科所構成的影像。……現在我們用在預備工課和教授工課上的許多時間和精力，正可用來訓練兒童構成影像的能力，要使兒童對於

所接觸的種種物事都能隨時發生清楚明瞭又時時長進的影像。

(3)兒童的興趣即是才力發生的記號。……某種興趣的發生，即是表示這個兒童將要進到某步程度。……凡興趣都是能力的記號，最要緊的是尋出這種能力是什麼。

(4)感情乃是動作的自然反應。若偏向激動感情，不問有無相當的動作，必致於養成不健全和乖僻的心境。

(五)社會進化與學校。

教育乃是社會進化和改良的根本方法。……教育根據於社會觀念，支配個人的活動，這便是社會革新的唯一可靠的方法。

這種教育見解，對於個人主義和社會主義的理想都有適當的容納。一方而是個人的，因爲這種主張承認一種品行的養成是正當生活的眞基礎。一方面是社會的，因爲這種學說承認這種良好的品行不是單有個人的訓戒教

導便能造成的；乃是倚靠一種社會生活的影響纔能養成的。

以上所記，可說是杜威教育學說的要旨。再總括起來，便只有兩句話：

（1）『教育即是生活。』

（2）『教育即是繼續不斷的重新組織經驗，要使經驗的意義格外增加，要使個人主持指揮後來經驗的能力格外增加。』(Democracy and Education, pp. 89-90)

我所要說的杜威教育哲學，不過是說明這兩句話的哲學根據。我且先解釋這兩句話的意義。

這兩句話其實只是一句話。（1）即是（2），所以我且解說第二句話。『教育即是繼續不斷的重新組織經驗。』怎麼講呢？經驗即是生活。生活即是應付人生四圍的境地；即是改變所接觸的事物，使有害的變為無害的，使無害的變為有益的。這種活動是人生不能免的。從嬰孩到長大，從長成到老死，都免不了這種活動。這種活動各有教育

的作用，因爲每一種活動即是增添一點經驗，即是『學』了一種學問。每次所得的經驗，和已有的經驗合攏起來，起一種重新組織；這種重新組織過的經驗，又留作以後經驗的參考資料和應用工具。如此遞進，永永不已。所以說，『教育是繼續不斷的重新組織經驗。』怎麼說『使經驗的意義格外增加』呢？意義的增加就是格外能看出我們所作活動的連貫關係。杜威常舉一個例：有一個小孩子伸手去抓一團火光，把手燙了。從此以後，他就知道眼裏所見的某種視覺是和手的某種觸覺有關係的；更進一步，他就知道某種光是和某種熱有關係的。高等的化學家在試驗室裏作種種活動，尋出火光的種種性質，其實同那小孩子的經驗是一樣的道理。總而言之，只是尋出事物的關係。懂得種種關係，便能預先安排某種原因發生某種效果。這便是增加經驗意義。怎麼說『使個人主持後來經驗的能力格外增加』呢？懂得經驗的意義，能安排某種原因發生某種結果，這便是說我們可以推知未來，可以預先籌備怎樣得到良好的結果，怎樣免去不良好的結果。這就是加添我們主持後來經驗的能力了。

杜威這種教育學說和別人根本不同之處就在於把『目的』和『進行』看作一件事。這句話表面上似乎不通，其實不錯。杜威說：『活動的經驗是佔時間的，他的後一步補足他的前一步；前面不會覺得的關係，也可明白了。後面的結果，表出前面的意義。這種經驗的全體又養成趨向有這種意義的事物的習慣。每一種這樣繼續不斷的經驗是有教育作用的。一切教育只在於有這種經驗』（同上書頁九一—九二）

這種教育學說的哲學根據，就是杜威的實驗主義。實驗主義的大旨，我已在前面說過了。如今單提出杜威哲學中和教育學說最有密切關係的知識論和道德論，略說一點。

（一）知識論（Democracy and Education, Chap. 25）

杜威說古代以來的知識論的最大病根，在於經驗派和理性派的區別太嚴了。古代的社會階級很嚴，有勞心的和勞力的，治人的和被治的，出令的和受令的，貴族和小百姓，種種區別。所以論知識也有經驗和理性，個體與共相，心與物，心與身，智力與感情，種種區別。這許多區別，在現在的民主社會裏都不能成立，都不應該存在。從學理一方面看來，更不

能成立。

杜威提出三條理由如下：

(1)現代生理學和心理學互相印證，證明一切心的作用都和神經系統有密切關係。 神經系統使一切身體的作用同力合作。 外面環境來的激刺和裏面發出的應付作用，都受腦部的節制支配。 神經作用，又不但主持應付環境的作用，並且有一種特性，使第一次應付能限定下一次的官能激刺作何樣子。 試看一個雕匠雕刻木頭，或是畫師畫他的油畫，便可見神經作用時時刻刻重新組織已有的活動，作爲後來活動的預備，使前後的活動成爲一貫的連續。 處處是「行，」處處是「知；」知即從行來，即在行裏；行即從知來，又即是知。 懂得此理，方才可以懂得杜威所說「教育即是生活」的道理。

(2)生物學發達以來，生物進化的觀念使人知道從極簡單的生物進到人類，都有一貫的程序。 最低等的有機體，但有應付環境的活動，却沒有心官可說。 後來活動更複雜了，智力的作用漸漸不可少，漸漸更重要。 有了智力作

用，方才可以預料將來，可以安排布置。這種生物進化論出世以後，方才有人覺悟從前的人把智力看作一個物外事外的『旁觀者』把知識看作無求於外，完全獨立存在的，這都是錯了。生物進化論的教訓是說每個生物是世界的一分子，和世界同受苦，同享福；他所以能居然生存，全靠他能把自己作爲環境的一部分，預料未來的結果，使自己的活動適宜於這種變遷的環境。如此看來，人既是世界活動裏面的一個參戰者，可見知識乃是一種參戰活動，知識的價值全靠知識的效能。知識決不是一種冷眼旁觀的廢物。懂得這個道理，方才可以懂得杜威說的『眞教育只是兒童被種種社會環境的需要所挑起的才能的活動。』

（3）近代科學家的方法進步，實驗的方法一面教人怎樣求知識，一面教人怎樣證明所得的知識是否眞知識。這種實驗的方法和新起的知識論也極有關係。這種方法有兩種意義。（一）實驗的方法說：除非我們的動作眞

能發生所期望的變化，決不能說是有了知識，但可說是有了某種假設某種猜想能了。 眞知識是可以試驗出效果來的。 （二）實驗的方法又說思想是有用的；但思想所以有用，正爲思想能正確的觀察現在狀況，用來作根據，推知未來的效果，以爲應付未來的工具。

實驗方法的這兩層意義都狠重要。 第一，凡試驗不出什麼效果來的觀念，不能算是眞知識。 因此，敎育的方法和敎材都該受這個標準的批評，經得住這種批評的，方才可以存在。 第二，思想的作用不是死的，是活的；是要能根據過去的經驗對付現在，根據過去與現在對付未來。 因此，學校的生活須要能養成這種活動的思想力；養成杜威所常說的「創造的智慧。」

（二）道德論 (Democracy and Education, Chap. 26)

杜威論人生的行爲道德，也極力反對從前哲學家所固執的種種無謂的區別。

（1）主內和主外的區別。 主內的偏重行爲的動機，偏重人的品性。 主外

的偏重行爲的效果，偏重人的動作。其實這都是一偏之見。動機也不是完全在內的，因爲動機都是針對一種外面的境地起來的。品性也不是完全在內的，因爲品性往往都是行爲的結果：行爲成了習慣，便是品行。主外的也不對。行爲的結果也不是完全在外的，因爲有意識的行爲都有一種目的，目的就是先已見到的效果。若沒有存心，行爲的善惡都不成道德的問題。譬如我無心中掉了十塊錢，有人拾去，救了他一命。結果雖好，算不得是道德。至於行爲動作有外有內，更顯而易見了。杜威論道德，不認古人所定的這些區別。他說平常的行爲，本沒有道德和不道德的區別。遇著疑難的境地，可以這樣做，也可以那樣做；但是這樣做便有這等效果，那樣做又有那種結果：究竟還是這樣做呢？還該那樣做呢？到了這個選擇去取的時候，方才有一個道德的境地，方才有道德和不道德的問題。這種行爲，自始至終，只是一件貫串的活動。沒有什麼內外的區別。最初估量決擇的時候，雖是有些遲疑。究竟

疑慮也是活動，決定之後，去彼取此，決心做去，那更是很明顯的活動了。這種行爲，和平常的行爲並無根本的區別。這裏面主持的思想，卽是平常猜謎演算術的思想，並沒有一個特別的良知。這裏面所用的參考資料和應用工具，也卽是經驗和觀念之類，並無特別神秘的性質。總而言之，杜威論道德，根本上不承認主內和主外的分別，知也是外，行也是內；動機也是活動，疑慮也是活動，做出來的結果也是活動。若把行爲的一部分認作『內，』一部分認作『外，』那就是把一件整個的活動分作兩截，那就是養成知行不一致的習慣，必致於向活動之外另尋道德的教育。活動之外的道德教育，如我們中國的讀經修身之類，決不能有良好的效果的。

（2）責任心和興趣的分別。西洋論道德的，還有一個很嚴的區別，就是責任心和興趣的區別。偏重責任心的人，說你『應該』如此做。不管你是否願意，你總須如此做。中國的董仲舒和德國的康得都是這一類。還有一班

人偏重興趣一方面說，我高興這樣做，我愛這樣做。 孔子說的『知之者不如好之者，好之者不如樂之者，』便是這個意思。 有許多哲學家把『興趣』看錯了，以爲興趣即是自私自利的表示，若跟着『興趣』做去，必致於偏向自私自利的行爲。 這派哲學家因此便把興趣和責任心看作兩件絕對相反的東西。 所以學校中的道德教育只是要學生腦子裏記得許多『應該』做的事，或是用種種外面的獎賞刑罰之類，去監督學生的行爲。 這種方法，杜威極不贊成。 杜威以爲責任和興趣並不是反對的。 興趣並不是自私自利，不過是把我自己和所做的事看作一件事；換句話說，興趣即是把所做的事認做我自己的活動的一部分。 譬如一個醫生，當鼠疫盛行的時候，他不顧傳染的危險，親自天天到疫區去醫病救人。 我們一定說他狠有責任心。 其實他只不過覺得這種事業是他自己的活動的一部分，所以冒險做去。 他若沒有這種興趣，若不能在這種冒險救人的事業裏面尋出興趣，那就隨書上怎麼把責任心

說得天花亂墜，他決不肯去做。　如此看來，眞正責任心只是一種興趣。　杜威說，『責任』（Duty）古義本是『職務』（Office）只是『執事者各司其事。』　興趣卽是把所要做的事認作自己的事。　仔細看來，興趣不但和責任心沒有衝突，並且可以補助責任心。　沒有興趣的責任，如囚犯作苦工，決不能眞有責任心。　況且責任是死的，興趣是活的，興趣的發生，卽是新能力發生的表示，卽是新活動的起點。　卽如上文所說的醫生，他初行醫的時候，他的責任只在替人醫病，並不曾想到鼠疫的事。　後來鼠疫發生了，他若是覺得他的興趣只在平常的醫病，他決不會去冒險做疫區救濟的事。　他所以肯冒傳染的危險，正爲他此時發生一種新興趣，把疫區的治療認作他的事業的一部分，故疫區的危險都不怕了。　學校中的德育也是如此。　學生對於所做的工課毫無興趣，怪不得要出去打牌吃酒去了。　若是學校的生活能使學生天天發生新興趣，他自然不想做不道德的事了。　這才是眞正的道德教育。　社會上的

道德教育，也是如此。　商店的夥計，工廠的工人，一天做十五六點鐘的苦工，做的頭昏腦悶，毫無興趣。他們自然要想出去幹點不正當的娛樂。　聖人的教訓，宗教的戒律，到此全歸無用。　所以現在西洋的新實業家，一方面減少工作的時間，增加工作的報酬，一方面在工廠裏或公司裏設立種種正當的游戲，使做工的人都覺得所做的事是有趣味的事。　有了這種興趣，不但做事更肯盡職，並且不要去尋那不正當的娛樂了。　所以眞正的道德教育在於使人對於正當的生活發生興趣，在於養成對於所做的事發生興趣的習慣。

結論

杜威的教育哲學，全在他的『平民主義與教育』(Democracy And Education)一部書裏。　看他這部書的名字便可知道他的教育學說是平民主義的教育。　古代的社會有貴賤，上下，勞心與勞力，治人與被治種種階級。　古代的知識論和道德論都受有這種階級制度的影響，所以論知識便有心與身，靈魂與肉體，心與物，經驗與理性等等分別；論道德

便有內與外，動機與結果，義與利，責任與興趣，等等分別。 教育學說也受了這種影響，把知與行，道德與智慧，學校內的工課與學校外的生活，等等，都看作兩截不相聯貫的事。 現代的世界是平民政治的世界，階級制度根本不能成立。 平民政治的兩大條件是：（一）一個社會的利益須由這個社會的分子共同享受；（二）個人與個人，團體與團體之間，須有圓滿的，自由的交互影響。 根據這兩大條件，杜威主張平民主義的教育須有兩大條件：（甲）須養成智能的個性（Intellectual individuality）（乙）須養成共同活動的觀念和習慣，（Co-operation in activity）。『智能的個性』就是獨立思想，獨立觀察，獨立判斷的能力。 平民主義的教育的第一個條件，就是要使少年人能自己用他的思想力，把經驗得來的意思和觀念一個個的實地證驗，對於一切制度習俗都能存一個疑問的態度不要把耳朵當眼睛，不要把人家的思想糊裏糊塗認作自己的思想。 『共同活動』就是對於社會事業和羣衆關係的興趣。 平民主義的社會是一種股份公司，所以平民主義的教育的第二個條件就是要使人人都有一種同力合作的天性，對於社會的生活和社會的

主持都有濃摯的興趣。

要做到這兩大條件，向來的『文字教育』『記誦教育』『書房教育』決不夠用。幾十年來的教育改良只注意數量的增加，（教育普及）却不曾注意根本上的方法改革。杜威的教育哲學的大貢獻只是要把階級社會遺傳下來的教育理論和教育制度一齊改革，要使教育出的人才眞能應平民主義的社會之用。我這一篇所說杜威的新教育理論，千言萬語，只是要打破從前的階級教育，歸到平民主義的教育的兩大條件。對於實行的教育制度上，杜威的兩大主張是：（1）學校自身須是一種社會的生活，須有社會生活所應有的種種條件。（2）學校裏的學業須要和學校外的生活連貫一氣。總而言之，平民主義的教育的根本觀念是：

教育即是生活；

教育即是繼續不斷的重新組織經驗，要使經驗的意義格外增加，要使個人主宰後來經驗的能力格外增加。

民國八年春間演稿，七月一日改定稿。

問題與主義

一　多研究些問題，少談些「主義」！

本報（每週評論）第二十八號裏，我曾說過：

『現在輿論界大危險，就是偏向紙上的學說，不去實地考察中國今日的社會需要究竟是什麼東西。那些提倡尊孔祀天的人，固然是不懂得現時社會的需要。那些迷信軍國民主義或無政府主義的人，就可算是懂得現時社會的需要麼？』

『要知道輿論家的第一天職，就是細心考察社會的實在情形。一切學理，一切「主義，」都是這種考察的工具。有了學理作參考材料，便可使我們容

易懂得所考察的情形，容易明白某種情形有什麼意義，應該用什麼救濟的方法。』

我這種議論，有許多人一定不願意聽。但是前幾天北京公言報，新民國報，新民報，（皆安福部的報）和日本文的新支那報，都極力恭維安福部首領王揖唐主張民生主義的演說，并且恭維安福部設立「民生主義的研究會」的辦法。有許多人自然嘲笑這種假充時髦的行為。但是我看了這種消息，發生一種感想。這種感想是：「安福部也來高談民生主義了，這不夠給我們這班新輿論家一個教訓嗎？」什麼教訓呢？這可分三層說：

第一，空談好聽的「主義，」是極容易的事，是阿貓阿狗都能做的事，是鸚鵡和留聲機器都能做的事。

第二，空談外來進口的『主義，』是沒有什麼用處的。一切主義都是某時某地的有心人，對於那時那地的社會需要的救濟方法。我們不去實地研

究我們現在的社會需要，單會高談某某主義，好比醫生單記得許多湯頭歌訣，不去研究病人的症候，如何能有用呢？

第三，偏向紙上的『主義』，是很危險的。這種口頭禪很容易被無恥政客利用來做種種害人的事。歐洲政客和資本家利用國家主義的流毒，都是人所共知的。現在中國的政客，又要利用某種某種主義來欺人了。羅蘭夫人說，『自由自由，天下多少罪惡，都是借你的名做出的！』一切好聽的主義，都有這種危險。

這三條合起來看，可以看出『主義』的性質。凡『主義』都是應時勢而起的。某種社會，到了某時代，受了某種的影響，呈現某種不滿意的現狀。於是有一些有心人，觀察這種現象，想出某種救濟的法子。這是『主義』的原起。主義初起時，大都是一種救時的具體主張。後來這種主張傳播出去，傳播的人要圖簡便，便用一兩個字來代表這種具體的主張，所以叫他做『某某主義』。主張成了主義，便由具體的計畫，變成一個抽象的

名詞。『主義』的弱點和危險，就在這裏。因爲世間沒有一個抽象名詞能把某人某派的具體主張都包括在裏面。比如『社會主義』一個名詞，馬克思的社會主義，和王揖唐的社會主義不同；你的社會主義，和我的社會主義不同：決不是這一個抽象名詞所能包括。你談你的社會主義，我談我的社會主義，王揖唐又談他的社會主義，同用一個名詞，中間也許隔開七八個世紀，也許隔開兩三萬里路，然而你和我和王揖唐都可自稱社會主義家，都可用這一個抽象名詞來騙人。這不是『主義』的大缺點和大危險嗎？

我再舉現在人人嘴裏掛著的『過激主義』做一個例：現在中國有幾個人知道這一個名詞做何意義？但是大家都痛恨痛罵『過激主義，』內務部下令嚴防『過激主義，』曹錕也行文嚴禁『過激主義，』盧永祥也出示查禁『過激主義。』前兩個月，北京有幾個老官僚在酒席上歎氣說，『不好了，過激派到了中國了。』前兩天有一個小官僚，看見我寫的一把扇子，大詫異道，『這不是過激黨胡適嗎？』哈哈；這就是『主義』的用處！

我因爲深覺得高談主義的危險，所以我現在奉勸新輿論界的同志道：『請你們多提

出一些問題，少談一些紙上的主義。』

更進一步說：『請你們多多研究這個問題如何解決，那個問題如何解決，不要高談這種主義如何新奇，那種主義如何奧妙。』

現在中國應該趕緊解決的問題，眞多得很。 從人力車夫的生計問題，到大總統的權限問題；從賣淫問題到賣官賣國問題；從解散安福部問題到加入國際聯盟問題；從女子解放問題到男子解放問題；……那一個不是火燒眉毛緊急問題？

我們不去研究人力車夫的生計，却去高談社會主義；不去研究女子如何解放，家庭制度如何救正，却去高談公妻主義和自由戀愛；不去研究安福部如何解散，不去研究南北問題如何解決，却去高談無政府主義；我們還要得意揚揚誇口道，『我們所談的是根本解決。』 老實說罷，這是自欺欺人的夢話，這是中國思想界破產的鐵證，這是中國社會改良的死刑宣告！

爲什麼談主義的人那麼多，爲什麼研究問題的人那麼少呢？ 這都由於一個懶字。

慣的定義是避難就易。研究問題是極困難的事，高談主義是極容易的事。比如研究安福部如何解散，研究南北和議如何解決，這都是要費工夫，挖心血，收集材料，徵求意見，考察情形，還要冒險吃苦，方才可以得一種解決的意見。又沒有成例可援，又沒有黃梨洲柏拉圖的話可引，又沒有大英百科全書可查，全憑研究考察的工夫：這豈不是難事嗎？高談「無政府主義」便不同了。買一兩本實社自由錄，看一兩本西文無政府主義的小冊子，再翻一翻大英百科全書，便可以高談無忌了：這豈不是極容易的事嗎？

高談主義，不研究問題的人，只是畏難求易，只是懶。

凡是有價值的思想，都是從這個那個具體的問題下手的。先研究了問題的種種方面的種種的事實，看看究竟病在何處，這是思想的第一步工夫。然後根據於一生經驗學問，提出種種解決的方法，提出種種醫病的丹方，這是思想的第二步工夫。然後用一生的經驗學問，加上想像的能力，推想每一種假定的解決法，該有甚麼樣的效果，推想這種效果是否真能解決眼前這個困難問題。推想的結果，揀定一種假定的解決，認為我的主張，這

是思想的第三步工夫。 凡是有價值的主張，都是先經過這三步工夫來的。 不如此，不算輿論家，只可算是鈔書手。

讀者不要誤會我的意思。 我並不是勸人不研究一切學說和一切「主義」。 學理是我們研究問題的一種工具。 沒有學理做工具，就如同王陽明對著竹子癡坐，妄想「格物」，那是做不到的事。 種種學說和主義，我們都應該研究。 有了許多學理做材料，見了具體的問題，方才能尋出一個解決的方法。 但是我希望中國的輿論家，把一切「主義」擺在腦背後，做參考資料，不要掛在嘴上做招牌，不要叫一知半解的人拾了這些半生不熟的主義，去做口頭禪。

「主義」的大危險，就是能使人心滿意足，自以為尋著包醫百病的「根本解決」，從此用不着費心力去研究這個那個具體問題的解決法了。 民國八年七月。

三 附錄藍志先先生問題與主義

本報三十一期，有我的『多研究些問題，少談些主義』一篇文章。我的朋友知非先生，把他轉載國民公報上，又在那報上發表了『問題與主義』一篇文章。知非先生的議論，很有許多地方可以補正我的原作。他那篇文章約有七千字，本報篇幅有限，不能全載，故略加删節，轉錄於此。所删去幾段，如論人類的神秘性之類，大概都是不很緊要的材料，請作者原諒。（適）

近日每週評論上，有一篇胡君適之的文章，勸人少講主義，多研究問題，說得非常痛闢。吾們輿論界，從這篇文章裏，得的益處一定不少。但是中國今日的思想界，混沌已極，是個『扶得東來西又倒』的東西。胡君這篇議論，恐怕會得一個意想外的結果。況且他的議論裏頭，太注重了實際的問題，把主義學理那一面的效果抹殺了一大半，也有些因噎廢食的毛病。現在記者且把自己的意見，分幾層寫出來，就正胡君，幷質之一般輿論界。

現在請先一論問題的性質。

一，凡是構成一個問題，必定是社會生活上遇著了一種困難。這困難是從三種情形

來的：（一）舊存的制度，和新有的理想衝突；（二）新變化的生活，（外來的或自發的原因，）和舊事物的衝突；（三）社會中有擾亂迫害的事實發生。 因有這三種情形問題的性質，便有理想和現實的區別。 其解決的方法，也就不能一律並論了。

二，問題本因實際利害而起。 但是在這不等質的社會，各部分的利害，常不一致。 甲部分的問題，未必不是乙部分的問題，甚或互相衝突，各自構成相反的問題。 故問題的範圍常不相同，有世界的問題，有一民族的問題，有一地方的或一階級的問題。 問題愈廣，理想的分子亦愈多；問題愈狹，現實的色彩亦愈甚：決不可以一概而論的。

三，問題之發生，固起於困難；但構成一種問題，非必由於客觀的事實，而全賴主觀的反省。 有主觀的反省，雖小事亦可成爲問題；無主觀的反省，即遇著極不合理的，或是極困難的事實，也未必能成爲問題。 譬如專制君主的毒害，在中國行了幾千年，並沒有人覺他不合理，拿來成一問題。 及至最近數十年，西方的思想輸入，人民有了比較，起了反省，即便成了極大的問題，產生出辛亥革命的大事件。 又如東方的家族制度，奴隸勞動，在今日思想

已經進步的時候，尚不能成爲問題，若移到西方去，立刻便成了一種不可終日的問題了。可見構成問題的要素，全在這主觀的反省。

問題的性質既是這樣的複雜，那解決的方法當然不能簡單一樣。過著局部的現實的經過反省，成了問題的時候，自然用不著主義學說來鼓吹，只要求具體的解決方法，便有結果。若是一種廣汎的含有無數理想的分子的—即爲尚未試驗實行的方法，—問題，並且一般人民，對於他全無反省，尚不能成爲問題的時候，恐怕具體的方法，也不過等於空談決沒有什麼效果可言的麼！況且解決一種問題，全靠與這問題有關係的人自動的起來解決，方有效果可言。若是有關係的人無絲毫感覺這問題重要，即使人起來代勞，其效果不是零便是惡，是可斷定的。故所以吾們要提出一種具體的方法來解決問題，必定先要鼓吹這問題的意義，以及理論上根據，引起了一般人的反省，使成了問題，纔能採納吾們的方法。否則問題尚不成，有什麼方法可言呢？

通常提到問題兩個字，一定把他當作具體的性質看，其實不盡然。哲學科學上的且

不提，即如與吾們實際生活有關係的問題，抽象性質的也很多……從他根本的方面著眼，即成了抽象性的問題，從他實行的方面著眼，便成了具體性的問題……

像吾上文第一項所舉的舊制度和新理想的衝突問題；這種問題，大概通常稱爲革命的問題，（廣義的。） 初起的時候，一定是在那是非善惡的方面爭，即標示的改革方法，也決不是甚麼具體方法，一定是一種趨向的標準，（這種標示，與其說是方法，毋寧說是目標。） 譬如法國大革命時候所標示的自由平等，和中國辛亥革命所標示排滿，算是具體的方法呢，還是理想的目標呢？ 這可以不言而知的。 故凡是革命的問題，一定從許多要求中，抽出幾點共通性，加上理想的色彩，成一種抽象性的問題，纔能發生效力。 若是臚列許多具體方法，即就變成一種條陳，連問題都不成，如何能做一般的進行方針呢？ 於此可見問題不限於具體性，而抽象性的問題，更重要的了。

像吾上文第二項所舉的例，凡是一階級一地方的實際利害，自然是具體問題居多。但是涉於事物制度起源的問題，那就變成抽象了。 譬如選舉權及自治權的問題，在起初

的時候，決不是他內容如何的問題，一定是正當不正當及權利義務的理論問題。何況自一階級以及他階級，一地方以及他地方？若不是抽出共通點來作進行的標準，那人力車夫的利害問題，如何能算小學教員的問題；小學教員的問題，又如何能算是女工的問題？其中能一致的地方，自然是抽象的結果了。「去其特別點而取其共通點」，若如民族的世界的問題，因他範圍之廣，那抽象性是自然越發增大的了。故問題的範圍愈大，那抽象性亦愈增加。於此更可見抽象性問題的重要了。

像吾上文所舉第三項的例，人類主觀的反省，固多起於實際苦痛的壓迫。但是人有一種習慣性，他的性質異常固定，可以使人麻木不仁。任你如何活動的物事，一成習慣，便如生鐵鑄成，決不能動他秋毫。古今無量數的人，爲苦痛壓迫的犧牲，因爲這習慣的桎梏，宛轉就死，尚不知其所以然，并沒有人把他提出來做個問題。必定等到有少數天才有識的人，把他提作問題，加以種種理論上的鼓吹，然後纔成一個共通的問題。故抽象問題，常在具體問題之先，到了第二步纔變成具體的性質的。

從這三點看起來，問題不限於具體，抽象性的更爲重要；而當問題初起之時，一定先爲抽象性，後纔變成具體性的。照此講法，主義學說，如何可以說是不重要，而一筆抹殺呢？吾且再把主義學說的性質論一論。

主義是什麼呢？胡君說，從一種救時的具體主張，因爲傳播的緣故，纔變成一種抽象的主義。（簡略胡君原語。）這話果然不錯。但是有許多主義，他的重要部分，並不在從具體主張變成抽象名詞，却在那未來的理想。世間有許多極有力量的主義，在他發生的時候，卽爲一種理想，并不是什麼具體方法，信仰這主義的，也只是信仰他的理想，並不考究他的實行方法。卽如從具體方法變成主義的，也決不是單依著抽象方法便能構成，尙須經過理想的洗練泡製，改造成的。故理想乃主義的最要部分。一種主張能成主義與否，也全靠這點。

主義是多數人共同行動的標準，或是對於某種問題的進行趨向或是態度。一種主張能成爲標準趨向態度，與具體的方法却成反比例，（因爲愈具體，各部分利害愈不一

致，）全看他所含抱的理想的强弱。設個比方：主義好像航海的羅盤針，或是燈台上的照海燈。航海的人，照著他進行罷了。至於航海的方法，以及器具，却是另一件事，與他無必然的關係。故主義是一件事，實行的方法又是一件事，其間雖有聯屬的關係，却不是必然不可分離的。一個主義，可以有種種的實行方法，甚至可以互相衝突，絕不相容。各種的實行方法，也都是按著各部分人的利害必要各各不同。因為方法與主義，不過是目標與路徑的關係；向着這目標走；果然是一定不變；至於從那一條路走，路中所遇事物何如，行路中間所起的事變何如，與這目標並無必然的關係。換一句話講，主義並不一定含著實行的方法，那實行的方法，也並不是一定要從主義中推演出來的。故所以同一主義，在甲地成了某種現象，在乙地又成一種現象。乃同在一地，信奉同一主義的人，因實行方法的不同，變成種種極不相容的黨派。這種例證，古今不知多少，亦不用再舉的了。

「胡君說，主義的弱點和危險，都在這抽象一點上：這話也不盡然。吾上文已經說過，範圍愈廣，他的抽象性亦愈大。因為抽象性大，涵蓋力可以增大。涵蓋力大，歸依的人數自

然愈增多。

自來宗教上，道德上，政治上，主義能鼓動一世，發生極大效力，都因爲他能涵蓋一切，做各部分人的共同趨向的緣故。若愈近具體，則必切合一部分的利害。他的發動的力量，頂大也只限於一部分的人，如何能鼓動各部分的人呢？故往往有一種主義，在主義進行的時候，效力非常之大，各部分的團結也非常堅强；一到具體問題的時候，主張紛歧，立刻成一種擾攘的現象。像那法國大革命，中國辛亥的革命，以及今日的俄德革命，都是極好的一個例。他們當初所以能成功，都因爲共同奉著一個抽象主義。若是起初就拿具體的方法來進行，恐怕在革命前，便已互相衝突紛亂擾攘，早爲舊勢力所撲滅，還能等到革命後來紛擾麼？

胡君說主義有危險。依吾的意見，主義的自身並沒有什麼危險。所謂危險，都在貫徹主義的實行方法。何以故呢？因爲凡是主義，必定含著一種未來的理想。在尚未實現的時候，如何能判定他危險不危險呢？若指他試驗中間所發生的種種惡現象而言，則

凡屬試驗的事物，必須經過種種錯誤，纔能成功，——所謂錯誤，也只方法上的錯誤，——不獨主義爲然。 況且主義不過是一種標準趨向態度，並非實行方法。 在同一主義之下，可以有種種不同或是相反的方法。 危險不危險，全看選擇的精確不精確。 擇術不精，纔有危險。如何能怪及主義呢？ 譬如羅盤針雖是航海的趨向標準；但同一方向的海路，本不只一條，海中間所有的危險，也不只一途；你自測量不精，走錯了路，如何能怪及羅盤針指示的方向不對呢？ 故說主義危險，實是因果倒置。……

照吾以上說法，問題與主義，並不是相反而不能並立的東西。 現在且把問題主義方法三種相連的關係，歸結到下列五點。

（一）一種問題的實行方法，本有種種條款，有重要的，有不重要的，有聯屬的，有矛盾的。 若無一貫的精神把他整齊貫串，如何能實行有效呢？ 這種一貫的精神，就是主義。 故說主義是方法的標準趨向和態度。

（二）問題愈大，性質愈複雜。 一個問題，往往含有無數相反的可能性。 其

中自有最重要而爲問題的中心一點。 這最重要而爲中心一點，在問題自身，原爲解決方法的標準，抽象出來，推行到他部分或是他種問題去，即是主義。

（三）問題的抽象性，涵蓋性，很有與主義相類的地方。 往往同一事件，從受動這方面去看是個問題，從能動這方面去看，就是主義。 換一句話講，問題有一貫的中心，是問題之中有主義；主義常待研究解決，是主義之中有問題；二者自不能截然區別的。

（四）社會的環境不同，主義和問題的關係，也就不能一樣。 在文化運動進步不息的社會，主義常由問題而產生。 因爲在這種社會，一切事物，都屬能動性，常跟時代前進。 偶有那不進的事物，立刻便引起一般人的注意，成爲問題。有問題，便發生各種運動。 從這運動中，便產生了若干主義，拿來做解決方法的實行標準。 若是在那文化不進步的社會，一切事物，都成了固定性的習慣，則新問題的發生，須待主義的鼓吹成功，纔能引人注意。 因爲這種社會，問題

的發生，極不容易。非有一種強有力的主義鼓吹成熟，征服了舊習慣，則無論何種事物，都有一個天經地義的因襲勢力支配在那裏。有敢挾絲毫疑義的人，便是大逆不道。如何能拿來當一個問題，去講求解決方法呢？故在不進步的社會，問題是全靠主義製造成的。

（五）不論何種社會，凡是進到何種程度，文化必定漸漸化為固定性，發生停滯的現象。故必常常有少數天才有識的人，起來鼓吹新理想，促進社會的文化；這種新理想，在一般人漸漸首肯之時，即成為主義。由此主義，發生種種問題，試驗又試驗，常懸為未來的進行方針。而在舊習慣所支配的社會，自身不能發生新理想，則往往由他國輸入富於新理想的主義，開拓出一個改革的基礎來。

以上五點，即是吾上文所說的結論。胡君對於主義，於吾上文所說外，尚抱有幾個疑點。現請就這幾點上討論。

（一）空談主義，是很容易的事，解決問題是很難的事。難易本來是比較的話，沒有絕對的標準。……譬如主義，讀一二小冊子，便可亂談，看起來似乎很易。但是要把一種主義的內容和意義，明白得十分透澈，鼓吹到社會上去，使社會的若干部分，成為信徒，發生主義的運動，這事恐怕就很難。又如解決實際問題，往往費盡力量，不得一個圓滿的結果，看起來似乎很難。但若不問結果，只要糊裏糊塗了結，那了結的方法，正容易呢！可見主義的易，不易在主義本身，而在隨便亂談；問題的難，不難在解決方法，而難在解決後的好結果。再進一步言：解決的結果何以有好壞，好結果何以很難，這不可不有一判別的標準。這個標準，就是一種主義……胡君不說應當從主義上做工夫，卻教吾們去想實際解決的方法，那自然是難極的了。

（二）胡君說空談外來進口的主義，是沒有什麼用處的。胡君的意思，以為一切主義，都不過是某時某地一種具體的方法轉變來的，和吾們實際的需要未必能符；各有各的需要，各有各的方法；故說外來的主義是無用的。這話果然也很有道理。但是在今日世界，

文化交通的時代，各社會的需要漸漸日即日近，一地有效的主義，在他地也未必無效。吾們只能問主義之有效與否，不必問他是外來的或是自生的。況且所謂實際需要，也得有個解說。在因襲勢力支配的舊社會，他的需要和那文化進步的社會，都是大不相同的：中國今日所有的新需要，新問題，那一件不是外來的思想主義所產出來的麼？如果胡君的話是專指不合現時用的那些極端主義而言，命題果然正確的多；但是亦有未盡然的地方。因為一切主義，都含有幾種理想，其中有現時可適用的，有現時不可適用的；甲地可適用的，乙地不可適用的；極端的如是，溫和的亦復如是：這是選擇應用上的問題，和輸入外來的主義無關。即如過激主義，和無政府主義等等，其中不適合的地方，果然很多，有益處的地方也並非絕無。取長去短，以補他種主義之不足，亦未嘗無效力可言。要在能否運行。研究他亦正不妨。若是概括以空談外來主義為無用，未免有幾分獨斷。

（三）胡君說偏向紙上的主義，有為無恥政客用來做害人的危險。胡君這種憂慮，是大可不必有的。因為主義進於鼓吹，已不限於紙上的了。人家受他的鼓吹，信奉他的主

義，必定要問這種主義的內容和他的影響結果。無恥政客，決不能用來欺人的。……王揖唐講社會主義，依然還是一個王揖唐主義，絕沒有人去上他當的。至於假借名目，用來作陷害人的器具，那眞是欲加之罪，何患無詞？在沒有這些主義的時候，他們何嘗少害了人呢？橫豎吾們是他們眼中釘，有主義也罷，無主義也罷，總有一天拔去了他們纔痛快。倒是吾們現時在研究商酌之中，不能自己確立一種最信奉的主義，標明旗幟，和他們短兵相接，是一件最抱憾的事罷。

吾現在再簡單總括幾句話：吾們因爲要解決從人力車夫的生計，到大總統的權限；從賣淫到賣官賣國；從解散安福部到加入國際聯盟；從女子解放到男子解放等等問題；所以要研究種種主義。主義的研究和鼓吹，是解決問題的最重要最切實的第一步……

三　附錄李大釗先生再論問題與主義

適之先生：

我出京的時候，讀了先生在本報三十一號發表的那篇論文，題目是『多研究些問題，少講些主義，』就發生了一些感想。其中有的或可與先生的主張互相發明，有的是我們對社會的告白。現在把他一一寫出，請先生指正。

(一)『主義』與『問題』　我覺得『問題』與『主義』有不能十分分離的關係。因為一個社會的解決，必須靠著社會上多數人共同的運動。那麼我們要想解決一個問題，應該設法使他成了社會上多數人共同的問題。要想使一個社會問題，成了社會上多數人共同的問題，應該使這社會上可以共同解決這個那個社會問題的多數人，先有一個共同趨向的理想主義，作他們實驗自己生活上滿意不滿意的尺度(即是一種工具)。有那共同感覺生活上不滿意的事實，纔能一個一個的成了社會問題，纔有解決的希望。不然，你儘管研究你的社會問題，社會上多數人卻一點不生關係。那個社會問題，是仍然永沒有解決的希望；那個社會問題的研究，也仍然是不能影響於實際。所以我們的社會運動，一方面固然要研究實際的問題，一方面也要宣傳理想的主義。這是交相為用的，這是

並行不悖的。不過談主義的人，高談雖沒有什麼不可，也須求一個實驗。這個實驗，無論失敗與成功，在人類的精神裏，終能留下個很大的痕影，永久不能消滅。從前信奉英國的 Owen 的主義的人，和信奉法國 Fourier 的主義的人，在美洲新大陸上都組織過一種新村落新團體。最近日本武者小路氏等在那日向地方，也組織了一個『新村』。這都是世人指爲空想家的實驗；都是他們的實際運動中最有興味的事實；都是他們同志中有志者或繼承者，集合起來，組織一個團體，在那裏實現他們所理想的社會組織，作一個關於理想社會的標本，使一般人由此知道這新社會的生活，可以希望，以求實現世界的改造的計畫。Owen 派與 Fourier 派在美洲的運動，雖然因爲離開了多數人民，去傳播他們的理想，就像在那沒有深厚土壤的 方撒布種子的一樣，歸於失敗了。而 Noeyes 作美國社會主義史，却批評他們說：Owen 主義的新村落，Fourier 主義的新團體，差不多生下來就死掉了。現在人都把他們忘了。可是社會主義的精神，永遠存留在國民生命之中。如今在那幾百萬不曾參加他們的實驗生活，又不是 Owen 主義者，又不是 Fourier 主義者，

只是沒有理論的社會主義者，只信社會有科學的及道德的改造的可能的人人中，還有方在待曉的一個希望猶尙儼存。這日向的『新村』有許多點像那在美洲新大陸上已成舊夢的新村。而日本的學者及社會，卻很注意。河上肇博士說，他們的企畫中所含的社會改造的精神，也可以作方在待曉的一個希望，永存在人人心中。最近本社仲密先生，自日本來信，也說『此次東行，在日向頗覺愉快』可見就是這種高談的理想，只要能尋一個地方去實驗，不把他作了紙上的空談，也能發生些工具的效用，也會在人類社會中有相當的價值。不論高揭什麼主義，只要你肯竭力向實際運動的方面努力去做，都是對的，都是有效果的。這一點我的意見稍與先生不同。但也承認我們最近發表的言論，偏於紙上空談的多，涉及實際問題的少。以後當向實際的方面去作。這是讀先生那篇論文後發生的覺悟。

大凡一個主義，都有理想與實際兩方面。例如民主主義的理想，不論在那一國，大致都很相同。把這個理想適用到實際的政治上去，那就因時，因所，因事的性質情形，有些不

同。社會主義，亦復如是。他那互助友誼的精神，不論是科學派，空想派，都拿他來作基礎。把這個精神適用到實際的方法上去，又都不同。我們只要把這個那個的主義，拿來作工具，用以為實際的運動，他會因時，因所，因事的性質情形，生一種適用環境的變化。在清朝時，我們可用民主主義作工具去推翻愛新覺羅家的皇統。在今日，我們也可以用他作工具去推翻那軍閥的勢力。在別的資本主義盛行的國家，他們可以用社會主義作工具去打倒資本階級。在我們這不事生產的官僚強盜橫行的國家，我們也可以用他作工具去驅除這一般不勞而生的官僚強盜。一個社會主義者，為使他的主義在世界上發生一些影響，必須要研究怎麼可以把他的理想儘量應用於環繞著他的實境。所以現在的社會主義，包含著許多把他的精神變作實際的形勢使合於現在需要的企圖。這可以證明主義的本性，原有適用實際的可能性。不過被專事空談的人用了，就變成空的罷了。那麼先生所說主義的危險，只怕不是主義的本身帶來的，是空談他的人給他的。

(二)假冒牌號的危險　一個學者一旦成名，他的著作恆至不為人讀，而其學說，卻如

通貨一樣，因爲不斷的流通傳播，漸漸磨滅，乃至發行人的形像印章，都難分淸。亞丹斯密史留下了一部書，人人都稱讚他，却沒有人讀他。馬查士留下了一部書，沒有一個人讀他，大家却都來濫用他。英人邦納氏 Bonar 早已發過這種感慨。現在今日羣衆運動的時代，這個主義，那個主義，多半是羣衆運動的隱語旗幟，多半帶著些招牌的性質。既然帶著招牌的性質，就難免假冒招牌的危險。王麻子的刀剪，得了羣衆的贊許，就有旺麻子等來混用他的招牌；王正大的茶葉，得了羣衆的照顧，就有汪正大等來混用他的招牌。今日社會主義的名詞，很在社會上流行，就有安福部的社會主義跟著發現。這種假冒招牌的現象，討厭誠然討厭，危險誠然危險，淆亂眞實也誠然淆亂眞實。可是這種現象，正如中山先生所云新開荒的時候，有些雜草毒草，夾雜在善良的穀物花草裏長出，也是當然應有的現象。王麻子不能因爲旺麻子等也來賣刀剪，就閉了他的剪鋪。王正大不能因爲汪正大等也來販茶葉，就歇了他的茶莊。開荒的人，不能因爲長了雜草毒草，就並善良的穀物花草一齊都收拾了。我們又何能因爲安福派也來講社會主義，就停止了我們正義的宣傳。

因為有假冒牌號的人，我們越發應該一面宣傳我們的正義，一面就種種問題研究實用的方法，好去本著主義作實際的運動。免得阿貓，阿狗，鸚鵡，留聲機來混我們，騙大家。

(三)所謂過激主義。新青年和每週評論的同人，談俄國布爾札維克主義的議論很少，仲甫先生和先生等的思想運動，文學運動，據日本日日新聞的批評，且說是支那民主主義的正統思想。一方要與舊式的頑迷思想奮戰，一方要防遏俄國布爾札維克主義的潮流。我可以自白我是喜歡談談布爾札維克主義的。當那舉世若狂，慶祝協約國戰勝的時候，我就作了一篇「Bolshevism 的勝利」的論文，登在新青年上。當時聽說孟和先生；因為對於布爾札維克主義不滿意，對於我的對於布爾札維克的態度，也很不滿意。(孟和先生遊歐歸來，思想有無變動，此時不敢斷定。) 或者因為我這篇論文給新青年的同人惹出了麻煩，仲甫先生今猶幽閉獄中，而先生又橫被過激黨的詼名，這真是我的罪過了。不過我總覺得布爾札維克主義的流行，實在是世界文化上一大變動。我們應該研究他，介紹他，把他的實象，昭布在人類社會；不可一味聽信人家，為他們造的謠言，就拿兇暴殘忍的話抹

教他們的一切。所以一聽人說他們實行『婦女國有，』就按情理斷定是人家給他們造的謠言。後來看見美國 "New Republic" 登出此事的原委，知道這話果然是種謠言，原是布爾札維克政府，給俄國某城的無政府黨的人造的。以後展轉傳訛，人又給他們加上了。最近有了慰慈先生在本報發表的俄國的新憲法，土地法，婚姻法等幾篇論文，很可以供我們研究俄事的參考，更可以證明婦女國有的話，全然無根了。後來又聽人說他們把克魯泡脫金氏槍斃了，又疑這話也是謠言。據近來歐美各報的消息，克氏在莫斯科附近安然無恙。在我們這盲目的社會，他們那裏知道Bolshevism是什麼東西，這個名詞怎麼解釋？不過因為迷信資本主義，軍國主義的日本人，把他譯作『過激主義，』他們看『過激』這兩個字，很帶著些危險，所以順手拿來亂給人戴。看見先生們文學改革論激烈一點，他們就說先生是過激黨。看見章太炎孫伯蘭政治論激烈一點，他們又說這兩位先生是過激黨。這個口吻，是根據我們四千年先聖先賢道統的薪傳。那『楊子為我，是無君也；墨子兼愛，是無父也：無父無君，是禽獸也』的邏輯，就是他們唯一的經典。現在就沒有

『過激黨』這個新名詞，他們也不難把那舊武器拿出來攻擊我們。什麼『邪說異端』哪，『洪水猛獸』哪，也都可以給我們隨便戴上。若說這是談主義的不是，我們就談貞操問題，他們又來說我們主張處女應該與人私通。我們譯了一篇社會問題的小說，他們又來說我們提倡私生子可以殺他父母。在這種淺薄無知的社會裏，發言論事，簡直的是爲難，東也不是，西也不是。我們惟有一面認定我們的主義，用他作材料，作工具，以爲實際的運動。一面宣傳我們的主義，使社會上多數人都能用他作材料，作工具，以解決具體的社會問題，那些貓，狗，鸚鵡，留聲機，儘管他們在旁邊亂響；過激主義哪，洪水猛獸哪，邪說異端哪，儘管他們亂給我們頭銜。那有閒工夫去理他！

(四)根本解決。『根本解決』這個話，很容易使人閑卻了現在，不去努力，這實在是一個危險。但這也不可一概而論。若在有組織，有生機的社會，一切機能，都很敏活；只要你有一個工具，就有你使用他的機會，馬上就可以用這工具作起工來。若在沒有組織，沒有生機的社會，一切機能，都已閉止，任你有什麼工具，都沒有你使用作工的機會。這個時

候，恐怕必須有一個根本解決，纔有把一個一個的具體問題都解決了的希望。就以俄國而論，羅曼諾夫家沒有顛覆，經濟組織沒有改造以前，一切問題，絲毫不能解決。今則全都解決了。依馬克思的唯物史觀，社會上法律政治倫理等精神的構造，都是表面的構造。他的下面，有經濟的構造，作他們一切的基礎。經濟組織一有變動，他們都跟著變動。換一句話說，就是經濟問題的解決，是根本解決。經濟問題一旦解決，什麼政治問題，法律問題，家族制度問題，女子解放問題，工人解放問題，都可以解決。可是專取這唯物史觀（又稱歷史的唯物主義）的第一說，只信這經濟的變動是必然的，是不能免的，而於他的第二說，——就是階級競爭說，——了不注意，絲毫不去用這個學理作工具，為工人聯合的實際運動，那經濟的革命，恐怕永遠不能實現；就能實現，也不知遲了多少時期。有許多馬克思派社會主義者，很吃了這個觀念的虧。天下只是在羣衆裏傳布那集產制必然的降臨的福音，結果除去等著集產制必然的成熟以外，一點的預備也沒有作。這實在是現在各國社會黨遭了很大危機的主要原因。我們應該承認：遇著時機，著情形，或須取一個根本解決

的方法；而在根本解決以前，還須有相當的準備活動纔是。

以上拉雜寫來，有的和先生的意見完全相同，有的稍相差異，已經占了很多的篇幅了。如有未當，請賜指教。以後再談罷。

李大釗寄自昌黎五峯。

四 三論問題與主義

我那篇『多研究些問題，少談些主義，』承藍知非李守常兩先生，做長篇的文章，同我討論，把我的一點意思，發揮的更透澈明瞭，還有許多匡正的地方，我很感激他們兩位。

藍君和李君的意思，有很相同的一點：他們都說主義是一個『共同趨向的理想，』（李君的話）是『多數人共同行動的標準，或是對於某種問題的進行趨向或態度。』（藍君的話）這種界說，和我原文所說的話，並沒有衝突。我說，『主義初起時，大都是一種救時的具體主張。後來這種主張，傳播出去，傳播的人要圖簡便，便用一兩個字來代表這種具體的主張，所以叫他做某某主義。主張成了主義，便由具體的計畫，變成一個抽象的名

詞。』我所說的是主義的歷史，他們所說的是主義的現在的作用。試看一切主義的歷史，從老子的無爲主義，到現在的布爾札維主義，那一個主義起初不是一種『救時的具體主張？』

藍、李兩君的誤會，由於他們錯解我所用的『具體』兩個字。凡是可以指爲這個或那個的，凡是關於個體的及特別的事物的，都是具體的。譬如俄國新憲法，主張把私人所有的土地，森林，礦產，水力，銀行，收歸國有；把製造和運輸等事，歸工人自己管理；無論何人，必須工作；一切遺產制度，完全廢止；一切秘密的國際條約，完全無效：……這都是個體的政策，這都是這個那個政治或社會問題的解決法。——這都是『具體的主張。』現在世界各國，有一班『把耳朵當眼睛』的妄人耳朵裏聽見一個『布爾札維主義』的名詞，或只是記得一個『過激主義』的名詞，全不懂得這一個抽象名詞所代表的是什麼具體的主張，便大起恐慌，便出告示捉拿『過激黨』，便硬把『過激黨』三個字套在某人某人的頭上。這種妄人，腦筋裏的主義，便是我所攻擊的『抽象名詞』的主義。我所說的『主義的危

險，』便是指這種危險。

藍君的第二個大誤會，是把我所用的『抽象』兩個字解錯了。我所攻擊的『抽象的主義，』乃是指那些空空蕩蕩沒有具體的內容的全稱名詞。如現在官場所用的『過激主義，』便是一例；如現在許多盲目文人心裏的『文學革命』大恐慌，便是二例。藍君誤會我的意思，把『抽象』兩個字，解作『理想，』這便是大錯了。理想不是抽象的，是想像的。譬如一個科學家，遇着一個困難的問題，他腦子裏推想出幾種解決方法，又把每種假設的解決所涵的結果，一一想像出來這都是理想的。但這些理想的內容，都是一個個具體的想像，並不是抽象的。我那篇原文自始至終不但不曾反對理想，並且極力恭維理想。我說：

凡是有價值的思想，都是從這個那個具體的問題下手的。先研究了問題的種種方面的種種事實看看究竟病在何處這是思想的第一步工夫。然後根據於一生的經驗學問，提出種種解決的方法，提出種種醫病的丹方這是思

想的第二步工夫。然後用一生的經驗學問，加上想像的能力，推想每一種假定的解決法，該有什麼樣的效果，推想這種效果是否真能解決眼前這個困難問題。推想的結果，揀定一種假定的解決，認爲我的主張，這是思想的第三步工夫。凡是有價值的主張，都是先經過這三步工夫來的。不如此，算不得與論家，只可算是鈔書手。

這不是極力恭維理想的作用嗎？

但是我所說的理想的作用，乃是這一種根據於具體事實和學問的創造的想像力，並不是那些鈔襲現成的抽象的口頭禪的主義。我所攻擊的，也是這種不根據事實的，不從研究問題下手的鈔襲成文的主義。

藍李兩君所辯護的主義，其實乃是些抽象名詞所代表的種種具體的主張。（這個分別，請兩君及一切讀者，不要忘記了。）如此所說的主義，我並不曾輕視。我屢次說過，『一切學理，一切主義，都只是我們研究問題的工具。』我又屢次說過，『有了學理做參考的

材料，便可使我們容易懂得所考察的情形，看什麼意義，應該用什麼救濟方法。』我這種議論，和李君所說的『應該使社會上多數人先有一個共同趨向的理想主義，作他們實驗自己生活上滿意不滿意的態度，』並沒有什麼衝突的地方。和藍君所說的『我們要提出一種具體的方法來解決問題，必定先要鼓吹這問題的意義，以及理論上的根據，引起一般人的反省，』也沒有甚麼衝突的地方。因為藍李兩君這兩段話，所含的意思，都是要用主義學理作解決問題的工具，和參考材料，所以同我的意見相合。如果藍李兩君認定主義學理的用處，不過是能供給『這問題』的意義，以及理論上的根據，——如果兩君認定這觀點，我決沒有話可以駁回了。

但是藍君把『抽象』和理想混作一事，故把我所反對的和我所恭維的，也混作一事。如他說『問題愈廣理想的分子亦愈多；問題愈狹現實的色彩亦愈甚』這是我所承認的。但是此處所謂『理想的分子，』乃是上文我所說的『推想，』『假設，』『想像，』幾步工夫，並不是說問題的本身是『抽象的』。凡是能成問題的問題，都是具體的，都只是這個

問題或那個問題。決沒有空空蕩蕩，不能指定這個那個的問題，而可以成爲問題的。

藍君說，『問題的範圍愈大，那抽象性亦愈加。』這裏他把『抽象性』三字代替上文的『理想的分子』五字，便容易使人誤解了。試看他所舉的例，如法國大革命所標的自由平等，如中國辛亥革命所標示的排滿，都不是問題本身，都是具體問題的解決。爲甚麽要排滿呢？因爲滿清末年的種種具體的腐敗情形，種種具體的民生痛苦，和政治黑暗，刺激一般有思想的志士，成了具體的問題，所以他們提出排滿的目標，作爲解決當時的問題的計畫。這問題是具體的，這解決也是具體的。法國革命以前的情形，社會不平等，人民不自由，痛苦的刺激，引起一般學者的研究。一般學者的答案說：人類本生來自由平等的，一切不平等不自由，都只是不自然的政治社會的結果。故法國大革命所標示的自由平等，乃是對於法國當日情形的具體解決。法國大革命所要解決的問題，都是具體的。大革命所提出的自由平等，在我們眼裏，自然很抽象了，在當日都是具體的主張，因爲這些抽象名詞，在當日所代表的政策，如廢王室，廢貴族制度，行民主政體，人人互稱『同胞』……

那一件不是具體的主張？

所以我要說藍君說的『問題的範圍愈大，那抽象性亦愈增加，』是錯了。他應該說，『問題的範圍愈大，我們研究這種問題時所需要的思想作用格外繁難，格外複雜，思想的方法，應該格外小心，格外精密。』更進一步，他應該說，『問題的範圍愈大，裏面的具體小問題愈多。我們研究時，決不可單靠幾個好聽的抽象名詞，就可敷衍過去；我們應該把那太大的範圍縮小下來，把那複雜的分子分析出來，使他們都成一個一個的具體的簡單問題，如此然後可以做研究的工夫。』

我且舉幾個例：譬如手指割破了，牙齒虫蛀了，這都是很簡單的病，可以隨手解決。假如你生了腸熱症，（Typhoid）病狀一時不容易明瞭，因為裏面的分子太複雜了。你的醫生，必須用種種精密的試驗方法，每時記載你的熱度，每日畫成曲線表，表示熱度的升降，診察你的脈，看你的舌苔，化驗你的大小便，取出你的血來，化驗血裏的微菌：……如此方才可以斷定你的病是否腸熱症。斷定之後，方才可以用療治的方法。一切大問題，一切複

雜的問題，並不是『抽象性增加』乃是裏面所含的具體分子太多了，所以研究的時候，所需要的思想作用，也更複雜繁難了。　補救這種繁難，沒有別法子，只有用『分析』把具體的大問題，分作許多更具體的小問題。

分析之後，然後把各分子的現象，綜合起來，看他們有甚麼共同的意義。　譬如醫生把病人的脈，血，小便，熱度等現象綜合起來，尋出腸熱症的意義；這便是『綜合』。　但是這種綜合的結果，仍舊是一個具體的問題，（腸熱病）仍舊要用一種具體的解決法（腸熱病的療法）。　並不是如藍君所說『從許多要求中，抽出幾種共同性，加上理想的色彩，成一種抽象性的問題。』

以上所說，泛論『問題與主義，』大旨只有幾句話：『凡是能成問題的問題，無論範圍大小，都是具體的，決不是抽象的；凡是一種主義的起初，都是一些具體的主張，決不是空空蕩蕩，沒有具體的內容的。　問題本身，並沒有什麼抽象性；但是研究問題的時候，往往必須經過一番理想的作用，這一層理想的作用，不可錯認作問題本身的抽象性。　主義本來都

是具體問題的具體解決法。但是一種問題的解決法，在大同小異的別國別時代，往往可以借來作參考材料。所以我們可以說主義的原起，雖是個體的，主義的應用，有時帶着幾分普遍性。但不可因爲這或有或無的幾分普遍性，就說主義本來只是一種抽象的理想。」

「藍君和我有一個根本不同的地方。我認定主義起初都是一些具體的主張。「藍君便不然。他說：

一種主張，能成爲標準趨向態度，與具體的方法恰成反比例。因爲愈具體，各部分的利害愈不一致。……故主義是一件事，實行的方法又是一件事。……主義並不一定含着實行的方法，那實行的方法也並不是一定要從主義中推演出來的。……故往往有一種主義，在主義進行的時候，效力非常之大，各部分的團結也非常堅强。一到具體問題的時候，主張紛歧，立刻成一紛擾的現象。

「藍君這幾段話簡直是自己證明主義決不可和具體的方法分開。因爲有些人用了

幾個抽象名詞，來號召大衆因爲他們的『主義』裏面，不幸不曾含有『實行的方法』和『具體的主張』，所以當鼓吹的時候，未嘗不能轟轟烈烈的哄動了無數信徒，一到了實行解決具體問題的時候，便鬧糟了，便鬧出『主張紛歧，立刻擾亂』的笑柄來了。所以後來擾亂的原因，正爲當初所『鼓吹』的，只不過是幾個糊塗的抽象名詞，裏面並不曾含有具體的主張。　最大最明的例，就是這一次威爾遜先生在巴黎和會的大失敗。　威總統提出了許多好聽的抽象名詞，——人道，民族自決，永久和平，公道正誼等等，——受了全世界人的崇拜，他的信徒，比釋迦耶穌在日多了無數倍，總算『效力非常之大』了。　但是他一到了巴黎，遇着了克里蒙梭，魯意喬治，牧野，奧蘭多等一班大奸雄，他們袖子裡抽出無數現成的具體的方法，貼上『人道，』『民族自決，』『永久和平，』的簽條，——於是威總統大失敗了，連口都開不得。　這就可證明主義決不可不含具體的主張。　沒有具體主張的『主義，』必致鬧到擾亂失敗的地位。　所以我說藍君的『主義是一件事，實行的方法又是一件事，』只是人類一樁大毛病，只是世界一個大禍根，並不是主義應該如此的。

請問我們爲什麼要提倡一個主義呢？難道單是爲了『號召黨徒』嗎？還是要想收一點實際的效果，做一點實際的改良呢？如果是爲了實際的改革，那就應該使主義和實行的方法，合爲一件事，決不可分爲兩件不相關的事。我常說中國人（其實不單是中國人）有一個大毛病，這病有兩種病徵：一方面是『目的熱』，一方面是『方法盲』。藍君所說的『主義並不一定含着實行的方法』，便是犯了這兩種病。只管提出『涵蓋力大』的主義，便是目的熱；不管實行的方法如何，便是方法盲。

李君的話，也帶着這個毛病。他說：

> 大凡一個主義，都有理想與實用兩方面。例如民主主義的理想，不論在那一國，大致都很相同。把這個理想實用到實際的政治上去，那就因時，因地，因事，的性質情形，有些不同。……我們只要把這個那個主義拿來做工具，用以爲實際的運動，他會因時因地因事的性質情形，生一種適用環境的變化。

這是一種不負責任的主義論。前次杜威先生在教育部講演，也曾說民治主義在法

國便偏重平等；在英國便偏重自由，不認平等；在美國並重自由與平等，但美國所謂自由，又不是英國的消極自由，所謂平等也不是法國的天然平等。但是我們要知道這並不是民治主義的自然適應環境，這都是因爲英國法國美國的先哲，當初都能針對當日本國的時勢需要，提出具體的主張，故三國的民治各有特別的性質。（試看法國革命的第一二次憲法，和英國邊沁等人的駁議，便可見兩國本來主張不同。）這一個例，應該給我們一個很明顯的教訓：我們應該先從研究中國社會上政治上種種具體問題下手；有什麼病，下什麼藥；診察的時候，可以參用西洋先進國的歷史和學說，用作一種『臨症須知』；開藥方的時候，可以參考西洋先進國的歷史和學說，用作一種『驗方新編』。不然，我們只記得幾首湯頭歌訣，便要開方下藥，妄想所用的藥進了病人肚裏，自然『會』起一種適用環境的變化，那就要犯一種『庸醫殺人』的大罪了。

藍君對於主義的抽象性，極力推崇，認他爲最合於人類的一種神秘性；又說：『抽象性大，涵蓋力可以增大。涵蓋力大，歸依的人數愈增多。』這種議論，自然有一部分眞理。

但是我們同時也該承認人類的這種『神秘性』實在是人類的一點大缺陷。藍君所謂『神秘性』老實說來，只是人類的愚昧性。因爲愚昧不明，故容易被人用幾個抽象名詞騙去赴湯蹈火，牽去爲牛爲馬，爲魚爲肉。歷史上許多奸雄政客，懂得人類有這一種劣根性，故往往用一些好聽的抽象名詞，來哄騙大多數的人民，去替他們爭權奪利，去做他們的犧牲。不要說別的，試看一個『忠』字，一個『節』字，害死了多少中國人？試看現今世界上多少黑暗無人道的制度，那一件不是全靠幾個抽象名詞，在那裏替他做護法門神的？人類受這種劣根性的遺毒，也儘夠了。我們做學者事業的做輿論家的生活的，正應該可憐人類的弱點，打破他們對於抽象名詞的迷信，使他們以後不容易受這種抽象的名詞的欺騙。所以我對於藍君的推崇抽象性和人類的『神秘性』，實在很不滿意。藍君是很有學者態度的人，他將來也許承認我這種不滿意是不錯的。

但是我們對於人類迷信抽象名詞的弱點，該用什麼方法去補救他呢？我的答案是：多研究些具體的問題，少談些抽象的主義。一切主義，一切學理，都該研究，

但是只可認作一些假設的見解，不可認作天經地義的信條；只可認作參考印證的材料，不可奉爲金科玉律的宗敎；只可用作啓發心思的工具，切不可用作蒙蔽聰明，停止思想的絕對眞理。如此方才可以漸漸養成人類的創造的思想力，方才可以漸漸使人類有解決具體問題的能力，方才可以漸漸解放人類對於抽象名詞的迷信。

民國八年七月。

五　四論問題與主義

（論輸入學理的方法）

上一期裏，我已做了五千多字的『三論問題與主義』一篇文章。後來我覺得還有幾點小意思，不曾發揮明白，故再說幾句。

我雖不贊成現在的人空談抽象的主義，但是我對於輸入學說和思潮的事業，是極贊成的。我曾說過：

我們應該先從研究中國社會上，政治上，種種具體問題下手，有什麼病，下什麼藥，診察的時候，可以參考西洋先進國的歷史和學說，用作一種『臨症須知』；開藥方的時候，也可以參考西洋先進國的歷史和學說，用作一種『驗方新編。』

若要用這種參考的材料，我們自然不能不做一些輸入的事業。但是輸入學理，不是一件容易做到的事，做的不好，不但無益，反有大害。我對於輸入學理的方法，頗有一點意見，寫出來請大家研究是否可用。

（1）輸入學說時應該注意那發生這種學說的時勢情形。凡是有生命的學說，都是時代的產兒，都是當時的某種不滿意的情形所發生的。這種時勢情形，乃是那學說所以出世的一個重要原因。若不懂得這種原因，便不能明白某人為什麼要提倡某種主義。當時不滿意的時勢情形便是病症，當時發生的各種學說便是各位醫生擬的脈案和藥方。每種主義初起時，無論理想如何高超，無論是何種高遠的烏託邦，（例如柏拉圖的共和

國，）都只是一種對症下藥的藥方。　這些藥方，有些是後來試驗過的，有些是從來不曾試驗過的。　那些試驗過的（或是大試，或是小試，）藥方，遇着別時別國大同小異的症狀，也許可以適用，至少可以供一種參考。　那些沒有試驗過的藥方，功用還不能決定，至多只可以在大同小異的地方與時代，做一種參考的材料。　但是若要知道一種主義，在何國何時是適用的，在何國何時是不適用的，我們須先知道那種主義發生的時勢情形和社會政治的狀態是個什麼樣子，然後可以有比較，然後可以下判斷。　譬如藥方，若要知道某方是否可適用於某病，總得先知道當初開這方時的病狀，究竟是個什麼樣子。　當初診察時的情形，寫的越詳細完備，那個藥方的參考作用便越大。　單有一個藥方，或僅僅加上一個病名，是沒有甚麼大用的，是有時或致誤事的。　一切學理主義，也是如此。　一種主義發生時的社會政治情形越記的明白詳細，那種主義的意義越容易懂得完全，那種主義的參考作用也就越大。　所以我說輸入學說時，應該注意那發生這種學說的時勢情形。

（2）**輸入學說時應該注意「論主」的生平事實和他所受的學術影響。**　「論主」

兩個字，是從佛書上借來的，論主就是主張某種學說的人。例如『馬克斯主義』的論主，便是馬克斯。學說是時代的產兒，但是學說又還代表某人某人的心思見解。一樣的病狀，張醫生說是肺炎，李醫生說是肺癆。爲什麼呢？因張先生和李先生的經驗不同，學力不齊，所受的教育不同，故見解不同。診察時的判斷不同，故藥方也不同了。一樣的時代，老聃的主張和孔丘不同。爲什麼呢？因爲老聃和孔丘的個人才性不同，家世不同，所受教育經驗不同，故他們的見解也不同。見解不同，故解決的方法也不同了。即如馬克斯一個人的事跡，就是一個明顯的例。我們研究馬克斯主義的人，知道馬克斯的學說，不但和當時的實業界情形，政治現狀，法國的社會主義運動等等，有密切關係，幷且和他一生的家世，（如他是一個叛猶太教的猶太人等事實）所受的教育影響，（如他少時研究歷史法律後來受海智兒一派的歷史哲學影響等，）都有絕大的關係。還有馬克斯以前一百年中的哲學思想，如十八世紀的進化論及唯物論等，都是馬克斯主義的無形元素，我們也不能不研究。我們須要知道凡是一種主義，一種學說，裏面有一部分是當日時勢的產兒，

一部分是論主個人的特別性情家世的自然表現，一部分是論主所受古代或同時的學說影響的結果。我們若不能仔細分別，必致把許多不相干的偶然的個人怪僻的分子，當作有永久價值的眞理，那就上了古人的當了。我們對於論主的時勢固然應該注意，但是對於論主個人的事實與敎育，也不可不注意。我們雇一個廚子，尙且要問他的家世經驗，討一個媳婦，尙且要打聽他的性情家敎；何况現在介紹關於人生社會的重要主張，豈可不仔細硏究論主的一生性情事實嗎？

（3）輸入學說時應該注意每種學說所已經發生的效果。上面所說的兩種條件，都只是要我們注意所以發生某種學說的因緣。懂得這兩層因緣，便懂得論主何以要提倡這種學說。但是這樣還算不得眞懂得這種主義的價値和功用。凡是主義，都是想應用的，無論是老聃的無爲，或是佛家的四大皆空，都是想世間人信仰奉行的。那些已經充分實行，或是局部實行的主義，他們的價値功用，都可在他們實行時所發生的效果上分別出來。那些不曾實行的主義雖然表面上沒有效果可說，其實也有了許多效果，也發生了許

多影響，不過我們不容易看出來罷了。　因爲一種主張，到了成爲主義的地步，自然在思想界，學術界發生一種無形的影響，範圍許多人的心思，變化許多人的言論行爲，改換許多制度風俗的性質。　這都是效果，幷且是很重要的效果。　即如老聃的學說未通行的時候，已能使孔丘不知不覺的承認『無爲之治』的理想；墨家的學說雖然衰滅了，無形之中已替民間的鬼神迷信，添了一種學理上的辯護，又把儒家提倡『樂敎』的勢力減了許多；又如法家的勢力，雖然被儒家征服了，但以後的儒家，便不能不承認刑法的功用。　這種效果，無論是好是壞的，都極重要，都是各種主義的意義之眞實表現。　我們觀察這種效果，便可格外明白各種學說所涵的意義，便可格外明白各種學說的功用價值。　即如馬克斯主義的兩個重要部分：一是唯物的歷史觀，一是階級競爭說，（他的『贏餘價值說』是經濟學的專門問題，此處不易討論。）　唯物的歷史觀，指出物質文明與經濟組織在人類進化社會史上的重要，在史學上開一個新紀元，替社會學開無數門徑，替政治學說開許多生路：這都是這種學說所涵意義的表現，不單是這學說本身在社會主義運動史上的關係了。　這種

唯物的歷史觀能否證明社會主義的必然實現，現在已不成問題，因爲現在社會主義的根據地，已不靠這種帶着海智兒臭味的歷史哲學了。 但是這種歷史觀的附帶影響—眞意義—是不可埋沒的。 又如階級戰爭說指出有產階級與無產階級不能幷立的理由，在社會主義運動史與工黨發展史上固然極重要。 但是這種學說，太偏向申明『階級的自覺心』一方面，無形之中養成一種階級的仇視心，不但使勞動者認定資本家爲不能並立的仇敵，幷且使許多資本家也覺勞動眞是一種敵人。 這種仇視心的結果，使社會上本來應該互助而且可以互助的兩種大勢力成爲兩座對壘的敵營，使許多建設的救濟方法成爲不可能，使歷史上演出許多本不須有的慘劇。 這種種效果固然是階級競爭說本來的涵義，但是這些涵義實際表現的效果，都應該有公平的研究和評判，然後能把原來的主義的價值與功用一一的表示出來。

以上所說的三種方法，總括起來，可叫做『歷史的態度』。 凡對於每一種事物制度，總想尋出他的前因與後果，不把他當作一種來無蹤去無影的孤立東西，這種態度就是歷

史的態度。我希望中國的學者，對於一切學理，一切主義，都能用這種歷史的態度去研究他們。

我且把上文所說三條作一個表：

當日的時勢	主義	政治上的影響
論主的才性		社會上的影響
古代學說的影響		思想上的影響
同時思潮的影響		他項影響

這樣輸入的主義，一個個都是活人對於活問題的解釋與解決，一個個都有來歷可考，都有效果可尋。我們可拿每種主義的前因來說明那主義性質，再拿那主義所發生的種種效果來評判他的價值與功用。不明前因，便不能知道那主義本來是作什麼用的；不明後果，便不能知道那主義是究竟能不能作什麼用的。

輸入學說的人，若能如此存心，也許可以免去現在許多一知半解，半生不熟，生吞活剝

的主義的弊害。

民國八年七月。

杜威先生與中國

杜威先生今天離開北京，起程歸國了。杜威先生於民國八年五月一日—「五四」的前三天—到上海，在中國共住了兩年零兩月。中國的地方他到過並且講演過的，有奉天，直隸，山西，山東，江蘇，江西，湖北，湖南，浙江，福建，廣東十一省。他在北京的五種長期講演錄已經過第十版了，其餘各種小講演錄—如山西的，南京的，北京學術講演會的，—幾乎數也數不清楚了！我們可以說，自從中國與西洋文化接觸以來，沒有一個外國學者在中國思想界的影響有杜威先生這樣大的。

我們還可以說，在最近的將來幾十年中，也未必有別個西洋學者在中國的影響可以比杜威先生還大的。這句預言初聽了似乎太武斷了。但是我們可以舉兩個理由：

第一，杜威先生最注重的是教育的革新，他在中國的講演也要算教育的講演為最多。

當這個教育破產的時代，他的學說自然沒有實行的機會。但他的種子確已散布不少了。將來各地的『試驗學校』漸漸的發生，杜威的教育學說有了試驗的機會，那纔是杜威哲學開花結子的時候呢！現在的杜威，還只是一個盛名；十年二十年後的杜威，變成了無數杜威式的試驗學校，直接或間接影響全中國的教育，那種影響不應該比現在更大千百倍嗎？

第二，杜威先生不曾給我們一些關於特別問題的特別主張，——如共產主義，無政府主義，自由戀愛之類，——他只給了我們一個哲學方法，使我們用這個方法去解決我們自己的特別問題。他的哲學方法，總名叫做『實驗主義』；分開來可作兩步說：

（1）歷史的方法——『祖孫的方法』　他從來不把一個制度或學說看作一個孤立的東西，總把他看作一個中段：一頭是他所以發生的原因，一頭是他自己發生的效果；上頭有他的祖父，下面有他的子孫。捉住了這兩頭，他再也逃不出去了！這個方法的應用，一方面是很忠厚寬恕的，因為他處處指出

一個制度或學說所以發生的原因，指出他的歷史的背景，故能了解他在歷史上佔的地位與價值，故不致有過分的苛責。一方面，這個方法又是最嚴厲的，最帶有革命性質的，因爲他處處拿一個學說或制度所發生的結果來評判他本身的價值，故最公平又最厲害。這種方法是一切帶有評判（Critical）精神的運動的一個重要武器。

（2）實驗的方法　實驗的方法至少注重三件事：（一）從具體的事實與境地下手；（二）一切學說理想，一切知識，都只是待證的假設，並非天經地義；（三）一切學說與理想都須用實行來試驗過；實驗是眞理的唯一試金石。第一件，——注意具體的境地，——使我們免去許多無謂的假問題，省去許多無意義的爭論。第二件，——一切學理都看作假設，——可以解放許多『古人的奴隸』。第三件，——實驗，——可以稍稍限制那上天下地的妄想冥思。實驗主義只承認那一點一滴做到的進步，——步步有智慧的指導，步步有自動的實驗——

才是眞進化。

特別主張的應用是有限的，方法的應用是無窮的。杜威先生雖去了，他的方法將來一定會得更多的信徒。國內敬愛杜威先生的人若都能注意於推行他所提倡的這兩種方法，使歷史的觀念與實驗的態度漸漸的變成思想界的風尙與習慣，那時候這種哲學的影響之大，恐怕我們最大胆的想像力也還推測不完呢。

因爲這兩種理由，我敢預定：杜威先生雖去，他的影響仍舊永永存在，將來還要開更燦爛的花，結更豐盛的果。

杜威先生眞愛中國，眞愛中國人；他這兩年之中，對我們中國人，他是我們的良師好友；對於國外，他還替我們做了兩年的譯人與辯護士。他在『新共和國』（The New Republic）和『亞細亞』（Asia）兩個雜誌上發表的幾十篇文章，都是用最忠實的態度對於世界爲我們作解釋的。因爲他的人格高尙，故世界的人對於他的評判幾乎沒有異議（除了樸蘭德 Bland 一流的妄人！）杜威這兩年來對中國盡的這種義務，眞應該

受我們很誠懇的感謝。

我們對於杜威先生一家的歸國，都感覺很深摯的別意。我們祝他們海上平安！

十，七，十一。

清代學者的治學方法

（一）

研究歐洲學術史的人知道科學方法不是專講方法論的哲學家所發明的，是實驗室裏的科學家所發明的，不是亞里士多德（Aristotle），倍根（Bacon），彌兒（Mill）一般人提倡出來的，是格利賴（Galileo），牛敦（Newton），勃里斯來（Priestley）一般人實地試行出來的。即如世人所推爲歸納論理的始祖的倍根，他不過曾提倡知識的實用和事實的重要，故略帶着科學的精神。其實他所主張的方法，實行起來，全不能適用，決不能當『科學方法』的尊號。後來科學大發達，科學的方法已經成了一切實驗室的公用品，故彌兒能把那時科學家所用的方法編理出來稱爲歸納法的五種細則。但是彌兒的區分，依科學

家的眼光看來，仍舊不是科學用來發明眞理解釋自然的方法的全部。彌兒和倍根都把演繹法看得太輕了，以爲只有歸納法是科學方法。近來的科學家和哲學家漸漸的懂得假設和證驗都是科學方法所不可少的主要分子，漸漸的明白科學方法不單是歸納法，是演繹和歸納相互爲用的，忽而歸納，忽而演繹，忽而又歸納；時而由個體事物到全稱的通則，時而由全稱的假設到個體的事實，都是不可少的。我們試看古今來多少科學的大發明，便可明白這個道理。更淺一點，我們走進化學實驗室裏去做完一小盒材料的定性分析，也就可以明白科學的方法不單是歸納一項了。

歐洲科學發達了二三百年，直到於今方才有比較的圓滿的科學方法論。這都是因爲高談方法的哲學家和發明方法的科學家向來不狠接近，所以高談方法的人至多不過能得到一點科學的精神和科學的趨勢；所以創造科學方法和實用科學方法的人，也只顧他自己研究試驗的應用，不能用哲學綜合的眼光把科學方法的各方面詳細表示出來，使人了解。哲學家沒有科學的經驗，決不能講圓滿的科學方法論。科學家沒有哲學的興

趣，也決不能講圓滿的科學方法論。

不但歐洲學術史可以證明我這兩句話，中國的學術史也可以引來作證。

（二）

當印度系的哲學盛行之後，中國系的哲學復興之初，第一個重要問題就是方法論，就是一種邏輯。那個時候，程子到朱子的時候，禪宗盛行，一個『禪』字幾乎可以代表佛學。佛學中最講究邏輯的幾個宗派，如三論宗和法相宗都很不容易研究，經不起少許政府的摧殘，就很衰微了。只有那『明心見性，不立文字』的禪宗，仍舊風行一世。但是禪宗的方法完全是主觀的頓悟，決不是多數人『自悟悟他』的方法。宋儒最初有幾個人曾採用道士派關起門來虛造宇宙論的方法，如周濂溪邵康節一班人。但是他們只造出幾種道士氣的宇宙觀，並不會留下什麼方法論。直到後來宋儒把禮記裏面一篇一千七百五十個字的大學提出來，方才算是尋得了中國近世哲學的方法論。自此以後，直到明代和

清代，這篇一千七百五十個字的小書仍舊是各家哲學爭論的焦點。程朱陸王之爭，不用說了。直到二十多年前康有爲的長興學記裏還爭論『格物』兩個字究竟怎樣解說呢！

大學的方法論，最重要的是『致知在格物』五個字。程子朱子一派的解說是：

所謂『致知在格物』者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始敎，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。（朱子補大學第五章）

這一種『格物』說便是程朱一派的方法論。這裏面有幾點很可注意。（1）他們把『格』字作『至』字解，朱子用的『卽』字，也是『到』的意思。『卽物而窮其理』是自己去到事物上尋出物的道理來。這便是歸納的精神。（2）『卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，』這是很偉大的希望。科學的目的，也不過如此。

小程子也說，『語其大至天地之高厚，語其小至一物之所以然，學者皆當理會。』倘宋代的學者眞能抱着這個目的做去，也許做出一些科學的成績。

但是這種方法何以沒有科學的成績呢？這也有種種原因。（1）科學的工具器械不夠用。（2）沒有科學應用的需要。科學雖不專爲實用，但實用是科學發展的一個絕大原因。小程子臨死時說，『道著用，便不是。』這種絕對非功用說，如何能使科學有發達的動機？（3）他們既不講實用，又不能有純粹的愛眞理的態度。他們口說『致知』，但他們所希望的，並不是這個物的理和那個物的理，乃是一種最後的絕對眞理。小程子說，『今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然有貫通處。』又說，『自一身之中至萬物之理，但理會得多，自然豁然有覺悟處。』朱子上文說的『至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。』這都可證宋儒雖然說『今日格一事，明日格一事，』但他們的目的並不在今日明日格的這一事。他們所希望的是那『一旦豁然貫通』的絕對的智慧。這是科學的反面。科學所求的知識正是

這物那物的道理，並不妄想那最後的無上智慧。丟了具體的物理，去求那『一旦豁然貫通』的大澈大悟，決沒有科學。

再論這方法本身也有一個大缺點。科學方法的兩個重要部分，一是假設，一是實驗。沒有假設，便用不着實驗。宋儒講格物全不注重假設。如小程子說，『致知在格物，物來則知起。物各付物，不役其知，則意誠不動。』天下那有『不役其知』的格物？這是受了樂記和淮南子所說『人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也，』那種知識論的毒。『不役其知』的格物，是完全被動的觀察，沒有假設的解釋，也不用實驗的證明。這種格物如何能有科學的發明？

但是我們平心而論，宋儒的格物說，究竟可算得是含有一點歸納的精神。『即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之』一句話裏，的確含有科學的基礎。朱子一生有時頗能做一點實地的觀察。我且舉朱子語錄裏的兩個例：——

（1）今登高山而望，羣山皆為波浪之狀，便是水泛如此。只不知因甚麼事

疑了。

(2)嘗見高山有螺蚌殼，或生石中。 此石即舊日之土，螺蚌即水中之物。下者却變而爲高，柔者却變而爲剛。 此事思之至深，有可驗者。

這兩條都可見朱子頗能實行格物。 他這種觀察，斷案雖不正確，已很可使人佩服。西洋的地質學者，觀察同類的現狀，加上胆大的假設，作爲有系統的研究，便成了歷史的地質學。

(三)

起初小程子把『格物』的物字解作『語其大至天地之高厚，語其小至一物之所以然，』又解作『自一身之中至萬物之理。』 這個『物』的範圍，檢直是科學的範圍。 但是當科學器械不完備的時候，這樣的科學野心，不但做不到，檢直是妄想。 所以小程子自己先把『物』的範圍縮小了。 他說『窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物，別其是

非，或應接事物，處其當然，皆窮理也。』這是把『物』字縮到『窮經，應事，尙論古人』三項。後來朱子便依着小程子所定的範圍。朱子是一個讀書極博的人，他的一生精力大半都用在『讀書窮理，』『讀書求義』上。他曾費了大工夫把四子書四經（易，詩，書，春秋）自漢至唐的註疏細細整理一番，删去那些太繁的和那些太講不通的，又加上許多自己的見解，做成了幾部簡明貫串的集注。這幾部書，八百年來，在中國發生了莫大的勢力。他在大學中庸兩部書上用力更多。每一部書有章句，又有或問，中庸還有輯略。他教人看大學的法子，『須先讀本文，念得，次將章句來解本文，又將或問來參章句，須逐一令記得，反復尋究，待他浹洽，既逐段曉得，將來統看溫尋過，這方始是。』看這一條，可以想見朱子的格物方法在經學上的應用。

他這種方法是很繁瑣的。在那禪學盛行的時代，這種方法自然狠受一些人的攻擊。陸子批評他道：『易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。』『支離事業』就是朱子一派的『傳注』工夫。陸子自己說：『學苟知本，則六經皆我註脚。』又說，『六經註我，我註六

經。』他所說的『本，』就是自己的心。他說，『宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。』他又說，『萬物皆備於我。只要明理。然理不解自明，須是隆師親友。』朱子說，『人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。』這是說『理』在物中，不在心內，故必須去尋求研究。陸子說『此心此理，實不容有二。』心就是理，理本在心中，故說『理不解自明。』這種學說和程朱一系所說『即物而窮其理』的方法，根本上立於反對的地位。

後來明代王陽明也攻擊朱子的格物方法。陽明說：

『衆人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用。我着實曾用來。初年與錢友同論做聖賢要格天下之物，因指亭前竹子，令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。當初說他是精力不足，某因自去窮格，早夜不得其理，到七日亦以勞思致疾。遂相與歎，聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。』

王陽明這樣挖苦朱子的方法，雖然太刻薄一點，其實是狠切實的批評。朱子一系的人何嘗真做過『卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之』的工夫？朱子自己說：『夫天下之物，莫不有理，而其精蘊則已具於聖賢之書，故必由是以求之。』從『天下之物』縮小到『聖賢之書，』這一步可算跨得遠了！

王陽明自己主張的方法大致和陸象山相同。陽明說：『心外無物。』又說：『物者，事也。凡意之所發，必有其事。意所在之事謂之物。』又說：『如吾心發一念孝親，卽孝親便是物。』他把『格』字當作『正』字解，他說：『格者，正也，正其不正以歸於正也。』他把『致知』解作『致吾心之良知，』故要人『於其良知所知之善者，卽其意之所在之物，而實爲之，無有乎不盡；於其良知所知之惡者，卽其意之所在之物，而實去之，無有乎不盡。』這就是格物。

陸王一派把『物』的範圍限於吾心意念所在的事物，初看去似乎比程朱一派的『物』的範圍縮小得多了。其實並不然。程朱一派高談『卽凡天下之物，』其實祇有

『聖賢之書』是他們的『物』。陸王明明承認『格天下之物』是做不到的事，故把範圍收小，限定『意所在之事謂之物』。但是陸王都主張『心外無物』的，故『意所在之事』一句話的範圍可大到無窮，比程朱的『聖賢之書』廣大得多了。還有一層，陸王一派極力提倡個人良知的自由，故陸子說『六經為我註脚，』王子說『夫學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也。』這種獨立自由的精神便是學問革新的動機。

但是獨立的思想精神，也是不能單獨存在的。陸王一派的學說，解放思想的束縛是狠有功的，但他們偏重主觀的見解，不重物觀的研究，所以不能得社會上一般人的信用。我們在三四百年後觀察程朱陸王的爭論，從歷史的線索上看起來，可得這樣一個結論：『程朱的格物論注重「即物而窮其理，」是狠有歸納的精神的。可惜他們存一種被動的態度，要想「不役其知，」以求那豁然貫通的最後一步。那一方面陸王的學說主張真理即在心中，抬高個人的思想，用良知的標準來解脫「傳注」的束縛。這種自動的精神

狠可以補救程朱一派的被動的格物法。 程朱的歸納手續，經過陸王一派的解放，是中國學術史的一大轉機。 解放後的思想重新又採取程朱的歸納精神，重新經過一番「樸學」的訓練，於是有清代學者的科學方法出現這又是中國學術史的一大轉機。

（四）

中國舊有的學術，只有清代的『樸學』確有『科學』的精神。 『樸學』一個名詞包括甚廣，大要可分四部分：

(1)文字學 (Philology)。 包括字音的變遷，文字的假借通轉，等等。

(2)訓詁學。 訓詁學是用科學的方法，物觀的證據，來解釋古書文字的意義。

(3)校勘學 (Textual Critioism)。 校勘學是用科學的方法來校正古書文字的錯誤。

(4)考訂學 (Higher Criticism)。 考訂學是考定古書的眞僞，古書的著者，及一切關於著者的問題的學問。

因爲範圍狠廣，故不容易尋一個總包各方面的類名。『樸學』又稱爲『漢學，』又稱爲『鄭學。』 這些名詞都不十分滿人意。 比較起來，『漢學』兩個字雖然不妥，但很可以代表那時代的歷史背景。 『漢學』是對於『宋學』而言的。 因爲當時的學者不滿意於宋代以來的性理空談，故抬出漢儒來，想壓倒宋儒的招牌。 因此，我們暫時沿用這兩個字。

『漢學』這個名詞狠可表示這一派學者的公同趨向。 這個公同趨向就是不滿意於宋代以來的學者用主觀的見解來做考古學問的方法。 這種消極方面的動機，起於經學上所發生的問題，後來方才漸漸的擴充，變成上文所說的四種科學。 現在且先看漢學家所攻擊的幾種方法：——

(1)隨意改古書的文字。

（2）不懂古音，用後世的音來讀古代的韻文，硬改古音爲『叶音』。

（3）增字解經。　例如解『致知』爲『致良知。』

（4）望文生義。　例如論語『君子恥其言而過其行，』本有錯誤，故『而』字講不通，宋儒硬解爲『恥者，不敢盡之意，過者，欲有餘之辭，』却不知道『而』字是『之』字之誤，（皇侃本如此。）

這四項不過是略舉幾個最大的缺點。　現在且舉漢學家糾正這種主觀的方法的幾個例。

唐明皇讀尚書洪範『無偏無頗，遵王之義，』覺得下文都協韻，何以這兩句不協韻，於是下勅改『頗』爲『陂，』使與義字協韻。　顧炎武研究古音，以爲唐明皇改錯了，因爲古音『義』字本讀爲我，故與頗字協韻。　他舉易象傳『鼎耳革，失其義也；覆公餗，信如何也，』又禮記表記『仁者，右也；道者，左也；仁者，人也；道者，義也，』證明義字本讀爲我，故與左字，何字，頗字協韻。

又易小過上六『弗遇過之，飛鳥離之。』　朱子說當作『弗過過之。』　顧炎武引易

離九三『日昃之離，不鼓缶而歌，則大耋之嗟，』來證明『離』字古讀如羅，與過字協韻，本來不錯。

『望文生義』的例如老子『行於大道，唯施是畏，』王弼與河上公都把『施』字當作『施爲』解。王念孫證明『施』字當讀爲『迆』，作邪字解。他舉的證據甚多：(1)孟子離婁『施從良人之所之，』趙岐注，『施者，邪施而行，』丁公著音迆。(2)淮南齊俗訓，『去非者，非批邪施也，』高誘注，『施，微曲也。』(3)淮南要略，『接徑直施，』高注，『施，邪也。』以上三證，證明施與迆通，說文說，『迆，衺行也。』(4)史記賈生傳，『庚子日施兮，』漢書寫作『日斜兮。』(5)韓非子的解老篇解老子這一章，也說，『所謂大道也者，端道也。所謂貌施也者，邪道也。』以上兩證，證明施字作邪字解。這種考證法還不令人心服嗎？

這幾條隨便舉出的例，可以表示漢學家的方法。他們的方法的根本觀念可以分開來說：——

(1)研究古書，並不是不許人有獨立的見解，但是每立一種新見解，必須有物觀的證據。

(2)漢學家的『證據』完全是『例證』。例證就是舉例爲證。看上文所舉的三件事，便可明白『例證』的意思了。

(3)舉例作證是歸納的方法。舉的例不多，便是類推(Analogy)的證法。舉的例多了，便是正當的歸納法(Induction)了。類推與歸納，不過是程度的區別，其實他們的性質是根本相同的。

(4)漢學家的歸納手續不是完全被動的，是很能用『假設』的。這是他們和朱子大不相同之處。他們所以能舉例作證，正因爲他們觀察了一些個體的例之後，腦中先已有了一種假設的通則，然後用這通則所包涵的例來證同類的例。他們實際上是用個體的例來證個體的例，精神上實在是把這些個體的例所代表的通則，演繹出來。故他們的方法是歸納和演繹同時並用

的科學方法。 如上文所舉的第一件事，顧炎武研究了許多例，得了『凡義字古音皆讀爲我』的通則。 這是歸納。 後來他遇着『無偏無頗，遵王之義』一個例，就用這個通則來解釋他，說這個義字古音讀爲我，故能與頗字協韻。 這是通則的應用，是演繹法。 既是一條通則，應該總括一切『義』字，故必須舉出這條『義讀爲我』的例，來證明這條『假設』的確是一條通則。 印度因明學的三支，有了『諭體』（大前提，）還要加上一個『諭依』（例，）就是這個道理。

（五）

我現在且舉幾個最精密的長例來表示漢學家的科學方法。 清代漢學的成績要算文字學的音韻一部分爲最大，故我先舉錢大昕考定古今音變遷的一條例。 錢氏於古音學上有兩大發明，一是『古無輕脣音』一是『古無舌頭舌上之分』 前一條我已引在

我的中國哲學史大綱裏了。現在且舉他的『古無舌頭舌上之分』一條。舌上的音如北方人讀知徹澄三組的字都是舌上音。舌頭音爲端透定三組的字（西文的D，T兩母的字。）錢氏發明現讀舌上音的字古音都讀舌頭的音。他舉的例如下：

(1)說文，『冲讀若動。』書『惟予冲人，』釋文，『直忠切。』古讀直如特，冲子猶童子也。字母家不識古音，讀冲爲蟲，不知古讀蟲亦如同也。詩，『蘊隆蟲蟲，』釋文，『直忠反；』徐，『徒冬反。』爾雅作爞爞，郭『都冬反。』韓詩作烔，音徒冬反。是蟲與同，音不異。

(2)古音中如得。三倉云，『中，得也。』史記封禪書，『康后與王不相中；』周勃傳，『子勝之尙公主不相中；』小司馬皆訓爲得。

(3)古音陟如得。周禮，『太卜掌三夢之法，……三曰咸陟。』注，『陟之言得也，讀如王德翟人之德。』

(4)古音趙如擣。詩，『其鏄斯趙，』釋文，『徒了反。』周禮考工記注引

此作『其鑄斯擲，』大了反。荀子楊倞注，『趙讀爲掉。』

(5)古音直如特。詩，『實惟我特，』釋文，『韓詩作直，云相當値也。』檀弓，『行幷植於晉國，』注，『植或爲特。』王制，『天子犆礿，』釋文，『犆音特。』

(6)古音竹如篤。詩，『綠竹猗猗，』釋文，『韓詩作薵，音徒沃反，』與篤音相近，皆舌音也。篤竹並從竹得聲。論語，『君子篤於親，』汗簡云，『古文作竺。』書，『篤不忘，』釋文，『本又作竺。』釋詁，『竺，厚也，』釋文，『本又作篤。』漢書西域傳，『無雷國北與捐毒接，』師古曰，『捐毒卽身毒天毒也。』張騫傳，『吾賈人轉市之身毒國，』鄧展曰，『毒音督，』李奇曰，『一名天竺，』後漢書杜篤傳，『摧天督，』注，『卽天竺國。』然則竺，篤，毒，督，四字同音。

(7)古讀豬如都。檀弓，『洿其宮而豬焉，』注，『豬，都也，南方謂都爲豬。』書『大野既豬，』史記作既都。『榮波既豬，』周禮注引作『榮播既都。』

(8)古讀追如堆。郊特牲，『母追，』釋文，『多雷反。』枚乘七發，『踰岸

出追』李善注，『追古堆字』。

(9)古讀倬如菿。詩『倬彼甫田，』韓詩作菿。

(10)古讀棖如棠。孔子弟子申棖，史記作申棠。……因棖有棠音，可悟古讀『長』丁丈切，與黨音相似，正是音和非類隔。

(11)古讀池如沱。詩，『滮池北流，』說文引作『滮沱。』周禮職方氏，『幷州，其川虖池；』禮記，『晉人將有事於河，必先有事於惡池』鄭：滮沱之異文。

(12)古讀廛如壇。周禮廛人注，『故書廛爲壇，杜子春讀壇爲廛。』『載師以廛里任國中之地，』注，『故書廛或爲壇，司農讀爲廛。』

(13)古讀秩如豒。書，『平秩東作，』說文引作豒，從豐弟聲。……凡從失之字，如跌，迭，瓞，紩，詄，皆讀舌音，則秩亦有迭音可信也。

(14)姪娣本雙聲字。公羊釋文，『姪，大結反，娣大計反，』此古音也。廣韻，

姪有『徒結』『直一』兩切。

(15)古讀陳如田。說文，『田，陳也。』陳完奔齊，以國爲氏，而史記謂之田氏。是古田陳同聲。

錢氏所舉的例，不止這十五個，我不能全鈔了。看他每舉一個例，必先證明那個例；然後從那些證明了的例上求出那『古無舌頭舌上之分』的大通則。這裏面有幾層的歸納，和幾層的演繹。他從詩釋文，檀弓注，王制釋文各例上尋出『古讀直如特』的一條通則，便是一層歸納。他用同樣的方法去尋出『古讀竹如篤，』『古讀豬如都』等等通則，便是十幾次的歸納。然後把這許多通則貫串綜合起來，求出『古讀舌上音皆爲舌頭音』的大通則，便是一層大歸納。經過這層大歸納之後，有了這個大通則，再看這個通則有沒有例外。如字書讀冲爲蟲，他便可應用這條大通則，說蟲字古時也讀如『同。』這是演繹。他怕演繹的證法還不能使人心服，故又去尋個體的例，如蟲字的『直忠』和『都冬』兩切，證明蟲字古讀如同。這又是歸納了。

這是漢學家研究音韻學的方法。三百年來的音韻學所以能成一種有系統有價值的科學，正因爲那些研究音韻的人自顧炎武直到章太炎都能用這種科學的方法，都能有這種科學的精神。

（六）

我再舉一個訓詁學的例。清代講訓詁的方法，到王念孫王引之父子兩人，方才完備。二王以後，俞樾孫詒讓一班大都跳不出他們兩人的範圍。王氏父子所著的經傳釋詞，可算得清代訓詁學家所著的最有統系的書，故我舉的例也是從這部書裏來的。古人注書最講不通的，就是古書裏所用的『虛字』。『虛字』在文法上的作用最大最重要。古人沒有文法學上的名詞，一切統稱爲『虛字』，（語詞，語助詞，等等）已經是很大的缺點了。不料有一些學者竟把這些『虛字』當作『實字』用，如『言』字在詩經裏常作『而』字或『乃』字解，都是虛字，被毛公鄭玄等解作代名詞的『我』字，便更講不通了。王氏

的經傳釋詞全用歸納的方法，舉出無數的例，分類排比起來，看出相同的性質，然後下一個斷案，定他們的文法作用。我要舉的例是用在句中或句首的『焉』字。

『焉』字用在句尾是狠平常的用法。例如『殆有甚焉』『必有事焉』都作『於此』解，那是狠容易的。但是『焉』字又常常用在一句的中間或一句的起首，他的功用等於『於是』『乃』『則』一類的狀詞，大概是表時間的關係，有時還帶着一點因果的關係。

王氏舉的例如下：

（1）禮記月令，『命舟牧覆舟，五覆五反，乃告舟備具於天子，天子焉（於是）始乘舟。』

（2）晉語，『盡逐羣公子，乃立奚齊，焉（於是）始爲令於國。』

（3）墨子魯問，『公輸子自魯南遊楚，焉（於是）始爲舟戰之器。』

（4）山海經大荒西經，『夏后開焉（於是）始得歌九招。』

（5）祭法，『壇墠有禱焉（則）祭之；無禱乃止。』

(6)三年問，『故先王焉（乃）爲之立中制節。』

(7)又，『焉使倍之，故再期也。』

(8)大戴禮王言篇，『七敎修焉（乃）可以守；三至行，焉（乃）可以征。』

(9)曾子制言篇，『有知，焉（乃）謂之友；無知，焉謂之主。』

(10)齊語，『鄉有良人，焉（乃）以爲軍令。』

(11)吳語，『吾道路悠遠，必無有二命，焉（乃）可以濟事。』

(12)老子，『信不足，焉（於是）有不信。』

(13)管子幼官篇，『勝無非義者，焉（乃）可以爲大勝。』

(14)又揆度篇，『民財足則君賦斂焉（乃）不窮。』

(15)墨子親士篇，『焉（乃）可以長生保國。』

(16)又兼愛，『必知亂之所自起，焉（乃）能治之。』

(17)又非攻，『湯焉（乃）敢奉率其衆以鄉有夏之境。』

(18)莊子則陽篇,『君爲政焉(乃)勿鹵莽;治民,焉(乃)勿滅裂。』

(19)荀子議兵篇『若赴水火,入焉(則)焦沒耳。』

(20)又,『凡人之動也,爲賞慶爲之,則見害傷焉(乃)止矣。』

(21)離騷,『馳椒邱且焉(於是)止息。』

(22)九章,『焉(於是)洋洋而爲客,』『焉(於是)舒情而抽信兮。』

(23)九辯,『國有驥而不知乘兮,焉(乃)皇皇而更索。』

(24)招魂,『巫陽焉(乃)下招曰。』

(25)遠遊『焉(乃)逝以徘徊。』

(26)僖十五年左傳,『晉於是乎作爰田,晉於是乎作州兵。』晉語作,『焉作轅田,焉作州兵。』是『焉』與『於是』同義。

(27)荀子禮論篇,『三者偏亡焉無安人。』史記禮書用此文,焉作則。老子,『故貴以身爲天下,則可寄天下。』淮南道應訓引此,則作焉。是『焉』

與『則』同義。

這種方法，先搜集許多同類的例，比較參看，尋出一個大通則來：完全是歸納的方法。但是以我自己的經驗看起來，這種方法實行的時候，決不能等到把這些同類的例都收集齊了，然後下一個大斷案。當我們尋得幾條少數同類的例時，我們心裏已起了一種假設的通則。有了這個假設的通則，若再遇着同類的例，便把已有的假設去解釋他們，看他能否把所有同類的例都解釋的滿意。這就是演繹的方法了。演繹的結果，若能充分滿意，那個假設的通則便成了一條已證實的定理。這樣的辦法，由幾個（有時只須一兩個）同類的例引起一個假設，再求一些同類的例去證明那個假設是否眞能成立：這是科學家常用的方法。假設的用處就是能使歸納法實用時格外經濟，格外省力。凡是科學上能有所發明的人，一定是富於假設的能力的人。宋儒的格物方法所以沒有效果，都因爲宋儒既想格物，又想『不役其知』。不役其知就是不用假設，完全用一種被動的態度。那樣的用法，決不能有科學的發明。因爲不能提出假設的人，嚴格說來，竟可說是不能使用歸

納方法。為什麼呢、因為歸納的方法並不是教人觀察『凡天下之物』并不是教人觀察亂七八糟的個體事物；歸納法的眞義在於教人『舉例』在於使人於亂七八糟的事物裏面尋出一些『類似的事物』。當他『舉例』時，心裏必已有了一種假設。如錢大昕舉冲，中，陟，直，趙，竺……等字時，他先已有了一種『類』的觀念，先有了一種假設。不然，他為什麼不舉別的整千整萬的字呢？又如王氏講『焉』字的例，他若先沒有一點假設，為什麼單排出這些句中和句首的『焉』字呢？漢學家的長處就在他們有假設通則的能力。因為有假設的能力，又能處處求證據來證實假設的是非，所以漢學家的訓詁學有科學的價值。道光年間有個方東澍做了一部漢學商兌，極力攻擊漢學家，但他對於高郵王氏的經義述聞也不能不佩服，不能不說『實足令鄭朱俛首，自漢唐以來未有其比。』這可見漢學家的方法精密，就是宋學的死黨也不能不心服了。

（七）

我在上文已舉了音韻學和訓詁學的例，我現在再舉清代校勘學作例。古書被後人鈔寫刻印，很難免去錯鈔錯刻的弊病。譬如我做了一篇一百字的文章，寫好之後，我自己校看一遍，沒有錯字。這個原稿可叫做「甲」。我的書記重鈔一篇，送登北京大學月刊。因爲「甲」是用草字寫的，鈔本「乙」誤認了一個字，遂鈔錯了一個字。這篇「乙」稿拏去排印，商務印書館的排工又排錯了一字；這個印本可叫做「丙」。這三個本子的「可靠性」有如下的比例：

「甲」本，100；「乙」本，99；「丙」本，97.02。

這一個本子，只經過三手，已比原本減少.0298的可靠性了。何況古代的著作，經過了一兩千年的傳鈔翻印，那能保得住沒有錯誤呢。校勘學的發生，只是要救正這種「日讀誤書」的危險。但是這種校勘的工夫，初看似乎很容易，其實眞不容易。譬如上文說的「丙」本，只須尋着我的「甲」本，細細校對一遍，就可校正了。但是這種容易的校勘是不常有的。有些古書並沒有原本可用來校對，所有的古本，無論怎樣古，終究是鈔本。有時一部

書只有一個傳本，並無第二本。 校書的人既不可隨意亂改古書，又不可穿鑿附會，勉强解說，（說詳本篇第四篇）自不能不用精密的方法，正確的證據，方才能使人心服。 清代的校勘學所以能使人心服，正爲他用的是科學的方法。

校勘學的方法可分兩層說。 第一是根據，第二是評判。 根據是校勘時用來作比較參考的底本。 根據大約有五種：（1）根據最古的本子。 例如阮元的論語注疏校勘記引據的本子是漢石經殘字，唐石經，宋石經，皇侃義疏，高麗本（據陳鱣論語古訓引的，）十行本（宋刻的，元明修補的，）閩本（明嘉靖時刊，）非監本（明萬歷時刊，）毛本（明崇禎時刊，）共計九種古本。 （2）根據古書裏引用本書的文句。 例如羣書治要，太平御覽等書引了許多古書，可以用作參考。 又如阮元校勘論語「君子恥其言而過其行」一句，先說：「皇本，高麗本，而作之，行下有也。」 這是前一種的根據。 阮元又說：「按潛夫論交際篇，孔子疾夫言之過其行者，亦作之字。」 這是第二種根據。 又如荀子天論，「內外無別，男女淫亂，則父子相疑，上下乖離，」這四項是平等的，不當夾一個「則」字。 韓詩外傳有這一段，沒有

『則』字羣書治要引的，也沒有『則』字。故王念孫根據這兩書，說『則』字是衍文。(3)根據本書通行的體例。最明顯的例是墨子小取篇，『辟也者，舉也物而以明之也。』第二個『也』字初看似乎無意思，故畢沅校墨子，便删了這個字。王念孫後來發見『墨子書通以也爲他』一條通例，故說這個『也』字也是『他』字；『舉他物以明此物謂之譬，』這就明白了。他的兒子王引之又用這條通例來校小取篇『無也故焉』的『也』字也是『他』字；又『無故也焉』一句也應該改正爲『無也故焉，』那『也』字也是『他』字。後來我校小取篇，『是猶謂也者同也，吾豈謂也者異也，』兩句，也用這條通例來把第一和第三個『也』字都讀作『他』字。(4)根據古注和古校本。古校本最重要的莫如陸德明的經典釋文。古注自漢以來多極了，不能遍舉。我且舉兩個應用的例。易繫辭傳，『擬之而後言，議之而後動，』議字實在講不通。釋文云，『陸姚桓元荀柔之作儀。』『儀』字作效法解，與『擬』字並列，便講得通了。繫辭又有『幾者，動之微，吉之先見者也。』我不懂得此處何故單說『吉，』不說『吉凶。』後來我讀孔穎達正義

說『諸本或有凶字者，其定本則無也，』方才知道唐初的人還見過有『凶』字的本子，可據此校改。　後來我讀漢書楚元王傳，『穆生曰易稱知幾其神乎幾者，動之微，吉凶之先見者也。』　此又可證我的前說。（5）根據古韻。　我引王念孫讀書雜志一段作例：

淮南子原道訓，『是故無所私而無所公，靡濫振蕩，與天地鴻洞；無所左而無所右，蟠委錯紾，與萬物始終。』　案始終當作終始。（上文云，「水流而不止，與萬物終始。」）　公洞為韻。　右始為韻。（右古讀若「以」，說見唐韻正。）　若作始終，則失其韻矣。

俶眞訓，『若夫眞人則動溶於至虛而游於滅亡之野，騎蜚廉而從敦圄，馳於外方（外方據道藏本；各本作方外，）休乎宇內，燭十日而使風雨，臣雷公，役夸父，妾宓妃，妻織女。』　案『宇內』當為『內宇』。（內宇猶宇內也，若林中謂之中林，谷中謂之中谷矣。）　內宇與外方相對為文。　宇與野，圄，雨，父，女為韻，（野古讀若「墅」，說見唐韻正。）　若作『宇內』則失其韻矣。

說林篇，『無鄉之社，易為黍肉；無國之稷，易為求福。』案『黍肉』當作『肉黍』。後人以肉與福韻相協，故改為『黍肉』。不知福字古讀若偪，不與肉為韻也。社黍為韻，（社古讀若墅。說文，社从示，土聲。甘誓，『不用命戮于社』，與祖為韻。郊特牲，『而君親誓社』，與賦，旅，伍，為韻。左傳閔二年，成季將生卜辭，『間於兩社』，與輔為韻。管子揆度篇，『殺其身以釁其社』，與鼓，父，為韻。）稷福為韻。若作黍肉，則失其韻矣。

以上五項是校勘學的根據。但是這幾種根據都有容易致誤的危險。先說古本。我們所有的『古本』，已不知是經過了多少次口授手寫的鈔本了，其中難保沒有錯誤。近人最崇拜宋版的書，其實宋版也有好壞，未必都可用作根據。次說古書轉引本書的文句，也有兩大危險。第一，引書的人未必字字依照原文，往往隨意增減字句。第二，初引或不誤，後來傳鈔翻印，難免沒有錯誤。次說本書的通例，也許著書的人偶然變例。次說古注與古校本。古校本往往有許多種不同的，究竟應該從那一個校本。古注本也有被後

人妄改了的。例如老子二十三章，『信不足焉，有不信焉。』這句本當作『信不足，焉有不信。』故王弼注云，『忠信不足於下，焉有不信也。』（此據永樂大典本。）但今本王注改作『忠信不足於下焉，有不信焉，』這便不成話了。最後說古韻的根據，有時也容易致誤。我且引一條最可注意的例：

易經剝象傳：『君子得輿，民所載也；小人剝廬，終不可用也。』又豐象傳，『豐其沛，不可大事也；折其右肱，終不可用也。』這兩條的韻很不容易說明。顧炎武作易音，竟不懂『用』何以能與『載』『事』為韻。楊賓實說兩『用』字皆『害』字之誤。盧文弨贊成此說，說：『害在十四泰，載在十九代事在七志，古韻皆得相通。古害字作𡧗，故易與「用」字相混。』

這一說，從表面看去，似乎很圓滿了。後來王念孫駁他道：『凡易言君子小人者，其事皆相反。君子得輿，小人剝廬，亦取相反之義。……非謂小人不能害君子也。右肱為人之所用，右肱折則終不可用，……折肱則害及肱矣，何言終

不可害乎？今案「用」讀爲「以」。蒼頡篇「用，以也。」用與以聲近而義同，故用可讀爲以。猶「集」與「就」聲近而義同，故集可讀爲就；「戎」與「汝」聲近而義同，故戎可讀爲汝也。……剝象傳以災尤載用爲韻；豐象傳以災志事用爲韻：……於古音並屬「之」部。……若「害」字則從丰聲，丰讀若介，於古音屬「祭」部，……（在諸經中與害爲韻者）凡發，撥，大，達，敗，憒，逝，外，未說，蘧邁，衞，烈，月，揭，竭，世，艾，歲，等字皆屬「祭」部。徧考羣經楚辭，未有與「之」部之災，尤，載，志，事，等字同用者。至於老莊諸子，無不皆然。是害與災，尤，載，志，事五字，一屬「祭」部，一屬「之」部，兩部絕不相通。」（經義述聞卷二。）

因爲這些根據都容易弄錯，故校勘學不能全靠根據。校勘學的重要工夫在於『評判』。校勘兩字都是法律的名詞，都含有審判的意思；英文『Textual Criticism』譯言『本子的評判』。我們顧名思義，可知校勘學決不單靠本子或他種的根據，可知校勘重在細心的判斷。上文王念孫校一個『用』字，便是評判的工夫。段玉裁有與諸同志書

論校書之難一篇，說這個道理最明白：

校書之難，非照本改字不譌不漏之難也，定其是非之難。是非有二：曰底本之是非，曰立說之是非。必先定其底本之是非，而後可斷其立說之是非。二者不分，轇轕如治絲而棼，如算之淆亂其法實，而瞀亂乃至不可理。何謂底本？著書者之稿本是也。何謂立說？著書者所言之義理是也。周禮輪人『望而視其輪，欲其幎爾而下迆也。』自唐石經以下各本皆作『迆』。唐賈氏作『不迆』。故疏曰：『不迆者，謂輻上至轂，兩兩相當，正直不旁迆，故曰不迆也。』文理甚明。今各本疏文皆作『下迆』（『下迆者，謂輻上至轂，兩兩相當，正直不旁迆，故曰下迆也，』）其語絕無文理，則非賈文之底本矣。此由宋人以疏合經注者，改疏之『不』字合經之『下』字，所仍之經非賈氏之經本也。然則經本有二，『下』者是歟？『不』者是歟？曰，『下』者是也。『望而視其輪，』謂視其已成輪之牙。輪圜甚，牙皆向

下弛邪，非謂輻與轂正直兩兩相當也。經下文，『縣之以視其輻之直』自謂輻；『規之以視其圜』自謂圜。輪之圜在牙。上文『轂，輻，牙，爲三材，』此言輪輻轂，輪即牙也。然則唐石經及各本經作『下，』是賈氏本作『不，』非也。而義理之是非得矣。倘有淺人校疏文『下弛』之誤，改爲『不弛』因以疏文之『不弛』，改經文之『下弛』，則賈疏之底本得矣，而於義理乃大乖也。（段氏共引五例，今略）。……

故校經之法，必以賈還賈，以孔還孔，以陸還陸，以杜還杜，以鄭還鄭，各得其底本，而後判其義理之是非，而後經之底本可定，而後經之義理可以徐定。不先正注疏釋文之底本，則多誣古人。不斷其立說之是非，則多誤今人。……（經韻樓集）。

我們看了這種校勘學方法論，不能不佩服清代漢學家的科學精神。淺學的人只覺得漢學家斤斤的爭辯一字兩字的校勘，以爲「支離破碎，」毫無趣味。其實漢學家的工

大無論如何瑣碎，却有一點不瑣碎的元素，就是那一點科學的精神。

凡成一種科學的學問必有一個系統，決不是一些零碎堆砌的知識。音韻學自從顧炎武，江永，戴震，錢大昕段玉裁王念孫，直到章炳麟，黃侃，研究古音的分部，聲音的通轉，不但分析更細密了，並且系統條理也更清楚明白了。訓詁學用文字假借聲類通轉文法條例三項作中心也自成系統。校勘學的頭緒紛繁很不容易尋出一些通則來。但清代的校勘學却眞有條理系統，故成一種科學。我們試看王念孫讀淮南子雜志的後序，說他訂正淮南子共九百餘條，推求『致誤之由』可得六十四條通則。這一篇一萬二千字的空前長序（讀書雜志九之二十二）眞可算是校勘學的科學方法論。又如俞樾的古書疑義舉例的五，六，七三卷也提出許多校勘學的通則，也可算是校勘學的方法論。

（八）

我想上文舉的例很可以使讀者懂得清代學者的治學方法了。他們用的方法，總括

起來，只是兩點。（1）大胆的假設（2）小心的求證。假設不大胆，不能有新發明。證據不充足，不能使人信仰。上文舉的許多例，大概多偏重求證的一方面。我現在且引清學的宗師戴震論尙書堯典『光被四表』的光字的歷史作爲最後的一條例，作爲我這一篇方法論的總結束。

堯典『光被四表，格於上下。』蔡沈解『光』爲『顯，』這是最普通的解法。但是孔安國傳說，『光，充也。』光字作顯解，何等近情近理？爲什麼古人偏要解作『充』字呢？豈不是舍近而求遠嗎？但是戴震說：

> 孔傳，『光，充也。』陸德明釋文無音切。孔冲遠正義曰，『光，充，釋言文。』据郭本爾雅，『桄，頴，充也。』注曰，『皆充盛也。』釋文曰，『桄，孫作光，古黃反。』用是言之，光之爲充，爾雅具其義。……雖孔傳出魏晉間人手，以僕觀此字，據依爾雅，又密合古人屬詞之法，非魏晉間人所能，必襲取師師相傳舊解，見其奇古有據，遂不敢易爾。後人不用爾雅及古注，殆笑爾雅迂遠，古注膠滯，如

光之訓充，茲類實繁。余獨以謂病在後人不能徧觀盡識，輕疑前古，不知而作也。

戴震是不信僞孔傳的人，但他却要爲『光，充也』一句很不近情理的話作辯護士。我們且看他的說法：

爾雅桄字，六經不見。說文，『桄，充也。』孫愐唐韻，『古曠反。』樂記，『鐘聲鏗鏗以立號，號以立橫，橫以立武。』鄭康成注曰，『橫，充也。』謂氣作充滿也。釋文曰，『橫，古曠反。』孔子閒居篇，『夫民之父母乎，必達于禮樂之原，以致五至而行三無，以橫於天下。』鄭注曰，『橫，充也。』疏家不知其義出爾雅。

堯典古本必有作『橫被四表』者。橫被，廣被也。正如記所云，『橫于天下』『橫于四海，』是也。橫四表，格上下，對舉：……橫轉寫爲桄，脫誤爲光。追原古初當讀『古曠反，』庶合充霩廣遠之義。

這眞是大胆的假設。　他見郭本爾雅的桄字在孫本作光，又見說文有『桄充也』的話，又見唐韻讀桄爲古曠反，而禮記的橫字旣訓爲充，又讀古曠反，——他看了這些事實，忽然看出他們的關係來，遂大胆下一個假設，說堯典的光字就是桄字，也就是橫字。　但是尚書的各本明明都作『光』字。　戴震於是更大胆的提出一個很近于武斷的假設，說『堯典古本必有作橫被四表者。』　這話是乾隆乙亥（一七五五）年與王內翰鳳喈書裏說的。　過了兩年（一七五七）錢大昕和姚鼐各替他尋着一個證據：

（證一）後漢書馮異傳有『橫被四表，昭假上下。』

（證二）班固西都賦有『橫被六合。』

過了七年多（一七六二），戴震的族弟受堂又替他尋着兩個證據：

（證三）漢書王莽傳，『昔唐堯橫被四表。』

（證四）王褒聖主得賢臣頌，『化溢四表，橫被無窮。』

過了許多年，他的弟子洪榜又尋得一證：

（證五）淮南原道訓，「橫四維而含陰陽。」 高誘注，「橫讀桄車之桄。」

是漢人橫桄通用，甚明。

他的弟子段玉裁又尋得一證：

（證六）李善注魏都賦，引東京賦「惠風橫被。」 今本東京賦作「惠風廣被，」後人妄改也。

這一個字的考據的故事，很可以表示清代學者做學問的真精神。 假使這個光字的古本作橫已無法證實了，難道戴震就不敢下那個假設了嗎？ 我可以斷定他仍是要提出這個假設的。 如果一個假設是站在很充分的理由上面的，即使沒有旁證，也不失爲一個很好的假設。 但他終究只是一個假設，不能成爲真理。 後來有了充分的旁證，這個假設便陞上去變成一個真理了。

戴震自己論這個字的考據道：

述古之難，如此類者遽數之不能終其物。 六書廢棄，經學荒謬，二千年以至

今。……僕情僻識狹，以謂信古而愚，愈於不知而作。但宜推求，勿爲株守。例以光之一字，疑古者在茲，信古者亦在茲。

『但宜推求，勿爲株守』八個字是淸學的眞精神。

（附記）此篇第一至第六章是民國八年八月作的；第七章是九年春間作的；第八章是十年十一月作的。相隔日久，中間定有不貫串之處。將來有暇時，當細細修正。

十，十一，三。

井田辨

一　寄廖仲愷先生的信

仲愷先生：

我好久不曾囘答先生的信，請你恕罪。

建設好極了。近來的雜誌眞能做研究的文章的實在不多。這是新思潮運動的一大缺憾。建設裏的幾位先生都是狠能做這種文章的。我讀了建設的文章，使我自己慚愧。

我本想做一篇文章寄上，只因爲你們所要的文章，決不是美國人所說的熱空氣一類，必須是細心研究的結果，所以我至今還不曾能有所貢獻。上回你提出「國語的文法」一個題目給我，我對於這個問題，頗曾研究一點，不久當做一篇文章寄上。但是我近來因

代理大學教務長，終日在大學做些無聊的瑣事，實在沒有靜心思想的工夫，請你許我略遲一點再做了寄上。

胡漢民先生的『中國哲學史之唯物的研究』是我很佩服的。我只有一點懷疑，要請他指教。胡先生的第一個假設，是承認古代眞有井田制度。這是很可疑的事。我不能在這封短信裏細說我懷疑的理由。簡單說來，我的假設是：

（一）古代的封建制度決不是像孟子，周官，王制所說的那樣簡單。古代從部落進爲無數小國，境內境上還有無數半開化的民族。王室不過是各國中一個最强的國家，故能做一個名義上宗敎上，政治上的領袖。無論如何，那幾千年中，決不能有『豆腐干塊』一般的封建制度。我們如欲硏究中國的封建時代，應該參考歐洲中古的Feudalism及日本近世的封建制度，打破『切豆腐干』的封建觀念，另外用科學的態度，加上歷史的想像力，重新發見古代的所謂封建制度究竟是什麼。（日本學者如朝河貫一，對於日本的封建制

度，極有科學的研究。）

（一）不但『豆腐干塊』的封建制度是不可能的，豆腐干塊的井田制度也是不可能的。井田的均產制乃是戰國時代的烏託邦。戰國以前從來沒有人提及古代的井田制。孟子也只能說『諸侯惡其害己也而皆去其籍』這是『託古改制』的慣技。韓非所謂『無參驗而必之』就是這一種。此外如詩經的『雨我公田，』『南東其畝，』『十畝之間，』似乎都不是明白無疑的證據。（詩序更不可信了。）我們既沒有證據證明井田制的存在，不如從事理上推想當日的政治形勢，推想在那種半部落半國家的時代是否能實行這種『豆腐干塊』的井田制度。

（二）我疑心古代秦始皇以前並不曾有實際上的統一國家。夏商周大概都是較強的國家。兵力盛時，征服的小國也許派自己的子弟去做『諸侯』其餘的國至多不過承認名義上的『宗主權。』要想做到王制等書所說的

整方塊頭的封建制度，是事勢上不可的。故封建制度一個名詞是最容易惹起誤解的，是最能阻礙新歷史的見解的，不如直用『割據制度』的名詞。

（四）『封建制度』一個名詞的大弊在於偏重『橫剖』的一方面，（如王制等書所說）其實所謂『封建制度』的重要方面全在『縱剖』的方面，在社會各階級上下互相臣屬的一方面。不在豆腐干式方面，乃是寶塔式的方面。這種制度極盛時，下級的臣屬服服帖帖的承認上級的特殊權利。試看詩經豳風七月，小雅信彼南山，甫田等詩，便可看出一副奴隸行樂獻壽圖。那時代的臣屬眞能知足！他們自己『無衣無褐』却偏要盡力『為公子裘』『為公子裳』。他們打獵回來，『言私其豵，獻豜於公，』便極滿意了。他們的禱詞是，『曾孫（田主）之稼，如茨如梁。曾孫之庾，如坻如京。乃求千斯倉，乃求萬斯箱。黍稷稻粱，農夫之慶。』把這幾篇同伐檀比較，便可看出兩個絕不相同的時代。古代的相臣屬制度是默認的。後來『封建制度』破壞，

只是這個默認的上下相臣屬的階級搗亂了。古代並沒有均產的井田制故有『無衣無褐』的貧氏，有載玄載黃的公子裳，有『狐狸』的公子裘（七月）有『千斯倉，萬斯箱』的曾孫，有拾『遺秉滯穗』的寡婦。因爲古代本沒有均產的時代，故後來的『封建制度』的破壞幷不是井田制的破壞。

以上所說，幷不是反對胡先生的唯物的研究。因爲所謂『封建制度，』不但是政治上的上下相臣屬，也是經濟上的上下相統屬。上文所引詩經便是明例。此外如『我出我車，於彼牧矣。召彼僕夫，謂之載矣。王事多難，維其棘矣。』這雖是軍事上的隸屬，其實等於經濟上的隸屬。賦字從武從貝，可以爲證。古代不但諸侯以國爲私產，卿大夫也各有采地，各有『屬大夫，』各有『家臣。』（武億羣經義證有一條考此頗詳）這都與歐洲中古時代的 Feudal System 根本相同。後來商人階級起來，平添了許多無爵的小諸侯，許多無采邑的地主，——這是破壞封建系統的重要原因。加之兵禍不休，土地的兼併，國家的破滅，財產的更換，主奴的翻覆，——這也是個重要原因。如此說法，似乎已能使唯物的研究成

立了。似乎不必從井田破壞一方面着想。

這不過是我一時想到的懷疑之點；要請胡先生教正。胡先生這篇文章的全體是我很佩服的。論漢代哲學一段更多獨到的議論。我從百忙中妄想評論胡先生專心研究的著作，一定很多不妥當的地方。不過拿起筆來便不肯停，只可由他去罷。很望諸位不要見笑。

八年十一月八夜。

二　附錄廖仲愷先生答書

適之先生：

先生寄給我的信，對於建設雜誌，太過恭維，眞不敢當。先生能夠早日把『國語的文法』做好寄來，不但使建設讀者得受許多益處，併且使國語的文學有個規矩準繩，將來教育上也可得無限便利，這是我們同人所最懇切希望的。

先生在百忙中對於胡漢民先生的『中國哲學史之唯物的研究』內關於井田的觀

察，還肯費那麼樣貴重的時間，下那麼樣有價值的批評，可見先生對一個問題不肯苟且的態度，不遺巨細的精神，眞是佩服。 但是我們對於井田制度的觀察，和先生所見有些不同。現在先述漢民先生答辯先生的批評，其次再把我對於這問題的私見和先生討論。 漢民先生的意見是：

（一）井田是不是全照孟子所說，這一點已經在『孟子與社會主義』那篇文章上（建設第一號）說『古代井田制度，除了孟子再沒有可靠的書。 孟子所說，是依據古制，或是參上他自己的理想，我們現在不必打這考據的官司。』 但以理想推測，井田制雖不必盡照孟子所說那麼整齊，却也斷不至由孟子憑空杜撰。 土曠人稀的時代，人民以一部落一地方共有田地，不是希奇古怪的事。

（二）日本服部宇之吉的『井田私考』也說，『詩經的「公田」是屬於公家的田，叫人民來佃作的，不必是行助法的「公田」，好像漢代稱天子所有的田做公田一般。』 但加藤繁在『支那古田制之研究』駁他說，『詩經的「公田」和漢代的「公田」同不同，要

慎重考究。 如果孟子的時代屬於公家的「私田」就叫作「公田，」那就什麼人都不敢將「雨我公田」一句做助法存在的證據，孟子何至提出來在滕國國君前混說。 他要是這樣混說，那是三尺童子都會駁他的，滕文公和畢戰怎好采納呢？ 孟子一點不疑心說出來，滕國君臣也不覺奇怪，這裏就很有意味了。 而且那土地公有的古代，人民沒有發生土地的所有權，人君也不曾拿私有財產的樣子「所有」那些田地。 天下的田地分配在人民。 雖有公地采地的分別，他的租稅有入公家卿大夫的不同，然而同是人民享有耕種的普通田地，此外並沒有公家當做私有財產所有的田土。 我們看詩經和左傳都未曾發見這樣田土的痕跡。 至漢代認做公家私田的公田，大抵是土地公有制度斷爛滅裂，人民各私有其田土，富豪更兼併廣大的地面，乘着個勢子纔起的。 所以古時指井田一區做公田的話，到此時代，變為公家的私產的意味。」 加藤繁這段話，好像沒有什麼武斷。 就如『秦王翦為大將請美田宅甚衆。』 又『請善田者五人。』 這種舉動，在戰國末期纔見。 又如『蕭何買民田自汙。』 『貢禹被召，賣田百畝以供車馬。』 這都是晚周所無的事。

(三)孟子以前確是沒有什麼人講究井田制度。但是孟子以前的人談政治的，都祇愛說簡單抽象的話，很少具體的說明一件政制的，不能因此就起疑心。

(四)夏小正有初服於公田的話。這本夏小正固然不能就認做夏時的著作，但最近由日本理學博士新城新藏氏研究，說夏小正所言天體現象，恰和周初西歷紀元前一千年的觀象相合。那麼這本書或者編纂在西周初年。他所紀的天文農事可以認爲周初的事情似乎也可於詩經之外作一旁證。

(五)井田法雖不可詳考，總是土地私有權未發生的時代，共有共用土地的習慣之整頓方法。那時代土曠人稀，人的事業又不繁，各人有耕作便有生活，經濟的基礎，沒有甚麼波瀾。一旦崩壞，多數人的生活就操縱在豪强的手上。馬克思說，『階級競爭之所由起，因爲土地共產制崩壞以後，經濟的組織都建在階級對立之上。』意大利的羅利亞(Loria)也說，『歐洲從前經濟階級發生，是在自由土地沒落之後。』中國思想界之大變動，也是因爲這個緣故。

我於中國古代井田制度，向來沒有十分研究；於歐洲古代封建制度，也沒有用過工夫。但我以爲凡豫想有信史以前的各種制度，無論中國外國，都是一件極冒險的事。想免這個危險，第一要緊的是在本國地方上有這制度殘留的痕跡，或有那時代政府的記錄的直接證據；其次在外國同階級時代中有類似制度的旁證；再次有證明反證之不符的反證。對於井田制度，我現在的知識所能及的是：

（一）井田制度就假定他是事實，也因爲相隔年代太遠，變遷太多，萬不會有他的痕跡留在今日；就是當時政府的記錄，也不會存下數千年：這是我敢武斷的。但是比較算是當時政府記錄之一種的春秋，有『初稅畝』（宣公十六年）一項記事。據左傳說『初稅畝，非禮也。穀出不過藉，以豐財也。』公羊傳說，『……何譏乎始履畝而稅，古者什一而藉。……』穀梁傳說，『……古者什一，藉而不稅。……古者三百畝爲里，名曰井田。井田者九百畝，公田居一。私田稼不善則非吏，公田稼不善則非民……』證以論語所載『哀公問於有若曰，「年饑，用不足，如之何？」有若對曰，「盍徹乎？」曰「二，吾猶不足，如

之何其徹也？」 對曰，「百姓足，君孰與不足？ 百姓不足，君孰與足？」』 這可想見宣公稅畝之後，年荒稅重，百姓棄田不耕，有若所以勸哀公規復徹法的井田制；足民食即所以益稅源，在經濟，社會，財政政策上都說得通。 除此之外，要尋這「徹」字的解釋，就極難了。

此外還有國語魯語說，『季康子欲以田賦，使冉有訪諸仲尼。 仲尼不對，私於冉有曰，「求來，汝不聞乎？ 先王制土，藉田以力，而砥其遠近……若子季孫欲其法也，則有周公之籍矣。」』 也是這類。 這樣看來，春秋『初稅畝』這項記事，可以證明魯國到宣公時『初』壞井田。 這個證據若確，那麼井田制度，不能斷他全是孟子的『託古改制』『戰國時代的烏託邦』了。

(二)井田制度，我假定他是上古民族由遊牧移到田園，由公有移到私有，當中一個過渡制度。 以社會進化的程序看來，在先生所謂『半部落半國家的時代，』這種井田制度不只是可能的，而且是自然會發生的。 試考究歐洲古代『均地制度』Agrarian system 的沿革，和經濟農政學者對於土地公有私有問題互相聚訟的學說，便曉得中國古代的井

田制度似乎不是可以理想否認的事。以我所知的 Sir Henry Summer Maine 所著 Village Communities in the East and West. 1871. 和 Emile de Laveleye 所著 Primitive Property 都是以他們考查所得各處土地原始的分配狀態的結果，證明土地的均產制是原始時代各民族通有的制度。據 Laveleye 說，『在所有那些原始社會裏的土地，是民族共同的產業，依期分給各家，所以各人能夠因天然之賜，自食其力。』他所舉的證據很多，其中有一段說，『自由和自由的效果使一族中每個家長平等享有公產不可分的份子，就是日耳曼鄉村主要的權利。』Primitive Property,p. 116 又 M. Guizot 著『歐洲文明史講義』『法蘭西文明史講義』兩本書，論日耳曼民族侵入羅馬之後，以一種粗陋强健的生命注入羅馬社會的結果，弄到日耳曼和羅馬兩個社會組織一齊破壞，『土地公有』和『產業獨占』兩種思想混雜為一，鑄成東羅馬帝國後來給土耳其蹂躪的地方所有的制度。亨利佐治在『進步和貧窮』那書裏『土地私有之歷史的研究』一節內，引了 Guizot 這議論，接着便說，『當時成立很快傳播很廣的封建制度，就是這兩

種思想混一的結果。 但是躲在封建制度底下，而且和封建制度併行的，還有以耕田人之共有權做基礎的原始組織，帶着從前的根子復活，而他的蹤跡遺留到全歐。 這種原始組織，拿耕地來均分，把非耕地作公用，像古代意大利和撒遜時代的英倫所有的，至今在俄國專制政治農奴制度的底下，在塞爾維亞所受回教壓迫的底下，還能保存。 在印度雖是掃除了好些，然而經過多少回的戰爭，幾百年的專制，還沒有完全絕滅。』 後來有俄國莫斯科大學教授 Vinogradoff 所著 Villainage in England 狠詳細的研究英國封建時代之農奴制度和他的來歷。 其中有一段說英國在那時代所行的原野耕作制度（Open-field system 和附隨的情形，就是指明更古時代實行均地可以想見原始的均產主義。 他的確信是『諸侯領土沒有設定的地方沒有成形的時候，這種制度是狠流行的，印度和在部落時代的意大利可以作證，……所以這種制度或可適合於領主，然而却不是領主的布置。』 Ashley 教授是不信那種 Mark theory 在英國古代土地制度上有實證的。 他在那本『歷史的和經濟的研究』講中古均地制度那章裏批評 Vinogradoff 的書不精細之點

和可疑的地方不少。但是關於原野耕作制度這說，他也不能不說，『我們或可推定英人在部落階級的時代裏行過原野耕作法』。其他如Seebohm's Tribal System in Wales所考Aberffraw領地內土地分配情形，和Wales族均田受地方法，都是很有價值的考證。

又據日本同文館出版的『經濟大辭書』內土地制度門類關於Feldgemeinschaft的說明如下，『共同耕作制度有二。於共有地上共同使用收益的本來之共同耕作制度，和拿共有地分期分割，而在期間內所分配的地上行個別的耕作，滿期再行割換的割地制度。由農業史上說，本來之共同耕作制度先起，割地制度稍遲發達。……割地制度之成立，有和前者種種不同的原因。本來之共同耕作制度進步了，就生出個別的觀念之發達，和比較的永續性。而其結果，就認一定的期間內，在耕作地上有專屬的使用權，所以生出這割換的制度。又由收稅的關係上，國王自掌全領土的所有權，只許人民於一定期間在地上使用收益；他所以這樣的緣故，有因一國的王征服他國，行他壓制的手段的，也有因要矯正一部落內土地分配不平均的弊端的。各國的慣習，雖不一樣，然而和土地共有制度一齊的

占多數。Mir 就是俄國裏共同耕作制度之一種，採用割換制度，俄國人叫他做 Obschtschina。南洋爪哇也有一種割地制度，耕地完全是村鄉所有，村民只有使用權，村鄉團體直接對於國王負納稅的義務……』日本河田嗣郎所著的『土地經濟論』他的主旨是駁亨利佐治及土地公有一派的學說的，却是他論土地所有的沿革，也不能不認初民時代有團體共有土地那一個階級。中國行井田制度的時候，所謂『溥天之下莫非王土，』對於土地當然不會發生法律上私權的觀念。人民是不能有地的，却無不能用地的。地之所出，一方養活人民，一方供給國用，好處就是這裏。中國井田制度和外國均地制度，自然有狠多不同之點，但是於不同的地方不同的民族中，要尋出絕對相同的制度，除湊巧之外，是萬不會有的事。不過各個原始的民族裏，有恁些相類似的例，那麼井田制度在中國古代，如先生所謂「半部落半國家」之世，就不能說他是絕對不可能。至於豆腐干塊不豆腐干塊，到是不關緊要。Ashley 對於各學者所考究的古代均地制度，也像先生對於井田制度那麼懷疑；然而他在批評 Seebohm 的『威爾斯之部落制度』末尾之附錄上，有

I cannot help thinking that the Wales, suggest a certain stereotyping of the division of land at an early date.一段尾聲。可見人少地多的原始時代，拿土地來整齊均分，在各民族中不是沒有的。　至於封建一層，夏商的時代怎麼樣我不敢說，到周得國之後，在他絕對的領域內，畫土分疆，封給同姓子弟和異姓功臣，也不是事勢上萬不能整齊。近世在新發見的土地上新興的國家，如美國澳洲之類，他們所分的行政區域，也差不多是整方塊頭的，幾千年後的論史家，難道也去懷疑？

(三)詩經的『雨我公田，遂及我私，』不能作無疑的證據的道理。　先生未曾說得明白。　豳風，七月，信南山的詩，我的解釋和先生的也有點不同。　『無衣無褐，何以卒歲？』我們以爲是農人以努力自勉以懶惰自警的話，所以有『田畯至喜，』有『爲此春酒，以介眉壽。』　不是『自己無衣無褐，却偏要盡力爲公子裘爲公子裳。』　充其量，這章詩所能證明的，也不過是當時情形，類似歐洲中古封建時代，人民對於君主有執役的義務，卻不能證井田因此也不存在。　信南山甫田兩章的『曾孫，』先生解作『田主，』但據通說，詩經的

『曾孫，』通是指成王。周頌維天之命一章，有『惠我文王「曾孫」篤之。』又證以噫嘻一章，『噫嘻成王，旣昭假爾，率時農夫，播厥百穀，駿發爾私，終三十里，亦服爾耕，十千維耦，』似乎通說較有可信。行葦章的『曾孫』若是尋常的田主，就不應有敦弓了。或者先生所謂田主是王卽國家的古代國有土地之主的意義，那便沒有什麼爭論。至於國家有『千斯倉，萬斯箱，』農夫有『黍稷稻粱，』寡婦有『遺秉滯穗，』便是社會富裕的景象。後來封建制度的弊端漸露，豪强兼併盛行，那些平和景象就沒有了，所以詩人就要作此感嘆。

這樣說去，似乎較穩，

以上拉雜寫出來的意見，請先生指敎。以我的淺學，且個人書齋裏書籍很少，沒有幾本參考，拿這樣大問題來討論，很覺得力量不足，望先生不要見笑。

廖仲愷。十二月十九日。

三　答廖仲愷胡漢民先生的信

仲愷漢民先生：

我初五晚到京後，仔細把兩位先生的信再看了一遍。兩位先生的研究態度使我也不敢不去做一點究研。不幸我研究的結果使我懷疑的態度更深一層。因此我再把我懷疑之點寫出來，請兩位先生教正。

先說漢民先生的意見。

他說：『古代井田制度，除了孟子再沒有可靠的書。孟子所說，是依據古制，或是參上他自己的理想，我們現在不必打這考據的官司。』

這是一個大爭點。如果我們的討論只限於孟軻個人的社會主義，那就不必打這考據的官司了。現在我們所爭乃是古史，乃是古代是否有井田制度，這可不能不打一點考據的官司了。

漢民先生又說：『井田制雖不盡照孟子所說那麼整齊，却也斷不至由孟子憑空杜撰。』

撰。

我以為古代既沒有那樣『整齊』的井田制，孟子却偏說得那樣整齊，這便是憑空杜

我們試看孟子說的話：

『夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹。其實皆什一也。徹者，徹也。助者，藉也。龍子曰，「治地莫善於助，莫不善於貢」貢者，校數歲之中以為常，樂歲粒米狼戾，多取之而不為虐，則寡取之。凶年糞其田而不足，則必取盈焉。為民父母使民盼盼然將終歲勤動不得以養其父母，又稱貸而益之，使老稚轉乎溝壑。惡在其為民父母也？夫世祿，滕固行之矣。詩云，「雨我公田，遂及我私。」惟助為有公田，由此觀之，雖周亦助也。』

這一段話，上天下地，實在沒有頭緒。既說『惟助為有公田』，是貢與徹皆無公田可知。他又引詩來說『雖周亦助也。』這可見孟子實在不知道周代的制度是什麽，不過從一句詩裏推想到一種公田制。這種證據已狠薄弱了。他不能知道周代的制度，却偏要高

談一千多年前的『助』制，這不是韓非所謂『非愚卽誣』嗎？

再細看本文，說貢說助之間，忽插入『夫世祿，滕固行之矣』一句。這是什麼意思呢？

再看下文孟子說：

『夫仁政必自經界始。經界不正，井地不均，穀祿不平。是故暴君汚吏必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也。』

照這兩段比較看來，更可知孟子所談的不過是把滕國貴族的『世祿』制度略加整頓，不過是一種『分田制祿』的經界計畫，並不是什麼土地公有的均產制度。他腦筋裏並沒有什麼明瞭的均產制度，故說來說去，說得狠糊塗不淸。

再看下去，孟子說：

『請野，九一而助。國中，什一使自賦。卿以下必有圭田，圭田五十畝，餘夫二十五畝。死徙無出鄉。鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然

後敢治私事。 所以別野人也。』

這一段，我自從做小孩子到現在，總不曾明白懂得。 現在我仔細看來，孟子的井田制並不是使百姓家家有田百畝。 他所說的『公田』固是屬於國家的田。 但他的『私田』仍是卿大夫士的祿田，是貴族的私產，不是農民的公產。 種田的農夫乃是佃民，不是田主。如若不然，那『卿以下必有圭田』一段，和上文『世祿』『分田制祿』二段便不可懂了。

再看北宮錡問周室班爵祿一章，更可明白這個道理。 孟子說：

『天子之制地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子男五十里。……天子之卿受地視侯，大夫受地視伯，元士受地視子男。 大國地方百里，君十卿祿，卿祿四大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。……耕者之所獲，一夫百畝，百畝之糞，上農夫食九人，上次食八人，中食七人，中次食六人，下食五人。 庶人在官者其祿以是為差。』

照這樣看來，孟子理想中耕田百畝的農夫，耕田的酬報，不過是僅夠五人至九人的吃食，並

不能『享有』這百畝之田。

孟子所主張的，依我看來，只是想把當時佃戶所種田，畫清疆界，從頭分配一番，不管田主是誰，都『截長補短，』重新做一遍經界的手續，使佃戶都有平均的佃田，都覺得所佃的田比較是一種可靠的『恆產，』不致隨着田主轉來轉去。孟子的計畫，是要使佃田只管換主而佃戶不換，故可說是恆產。後來的人不仔細研究，便把孟子的井田制認為一種共產制，這便大錯了。

漢民先生引加藤繁的話『……那土地公有的古代，人民沒有發生土地的所有權，人君也不曾拿私有財產的樣子「所有」那些土地。……並沒有公家當作私有財產「所有」的田土，我們看詩經和左傳都未曾發見這樣田地的痕跡。』這段話實在不確。詩經裏明明說過『人有土田，女覆奪之。』這還是西周的詩哩。左傳裏這樣的證據更多了：

成二年，衛人賞仲叔於奚以邑。

襄二十六年，鄭伯賜子展八邑，子產六邑。

襄二十七年，公與免餘邑六十，辭曰，唯卿備百邑，臣六十矣。

又宋左師請賞，公與之邑六十。

又二十八年，與晏子邶殿其鄙六十，與北郭佐邑六十。

又三十年，子產爲政，伯石賂與之邑。

論語也說管仲奪伯氏駢邑三百。 這種土地，人君可以隨便賜人，人臣可以隨便奪取，隨便用來作賄賂，這還不可算是『當作私有財產「所有」的田土』嗎？ 漢氏先生說王翦請田，蕭何買田等事，都是晚周所無，似乎也錯了。

至於加藤繁說『孟子何至提出來在滕國君臣面前混說』一段，更不值一駁。 即如三年之喪，滕國父兄明說『吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行，』孟子偏敢混說『三年之喪……自天子達於庶人，三代共之！』

以上所說，只是要說明：

（1）孟子自己實在不知道周代的田制究竟是個什麼樣子，故只能含糊混

說。

(2)孟子自己主張的井田制，是想像出來的，沒有歷史的根據。

(3)無論詩經的『公田』應作何解，孟子的『私田』並不是農夫享有的公產，仍是貴族的祿田，

(4)孟子的井田制度不過是一種『經界』的計畫，並不是『根本解決的』共產制度。

此外漢民先生所舉的(3)(4)(5)三條，都不是重要的證據，我且不討論。但他的(5)條說『那時代土曠人稀，人的事業又不繁，各人有耕作便有生活，經濟的基礎沒有甚麼波瀾。』這種見解未免把古代的社會狀況看得太簡單了。東周以前，中國至少已有了二千多年的文化，中原那塊小小的疆域也不知經過了多少戰爭，也不知經過了多少豪强的兼併，怕沒有這種『沒有波瀾』的社會狀況罷。

現在再看仲愷先生的意見。

漢民先生注重的是孟子，仲愷先生注重的是春秋「初稅畝」一句。「初稅畝」三個字本來和井田毫無關係。若是孟子不曾說了那些含糊的井田論，這三個字決不會發生問題。公羊穀梁的傳何休等的長篇井田論，都是孟子的餘毒。這話說來很長，待我慢慢說。

依我看來，「初稅畝」不過是魯國第一次徵收地租。古代賦而不稅，賦是地力所出。平時的貢賦，同用兵時的「出車徒給繇役」都是賦。稅是地租——純粹的Land tax。古代但賦地力，不徵地租。後來大概因為國用不足，於賦之外另加收地租，這叫做稅。孟子不贊成稅，（他曾希望「耕者助而不稅」）但是他又主張「國中什一使自賦」這可見稅與賦的分別。宣公初行稅畝，故春秋記載下來，其實和井田毫無關係。

左傳說，「初稅畝，非禮也。穀出不過藉，以豐財也」。藉字訓借，借民力耕田，公家分其所收故叫做藉。孟子以前，並無「公田藉而不稅」的話。藉即是賦，或者平時的徵收叫做藉，軍興時的臨時徭役車徒叫做賦？自從孟子把助解作藉，（這本不錯）又把助強

解作八家同助公田，從此以後，說經的人就沒有能跳出這個圈子的。

周禮是僞書固不可信。王制是漢朝的博士造的，自然曾受了孟子以後的井田論的影響。現在我要說穀梁公羊都是拿孟子以後的井田論來解春秋『初稅畝』三個字，故我們不能引公羊穀梁來證孟子，也不可拿來證古代有井田制。公羊傳是到漢景帝時公羊壽與胡母生方才寫定的。穀梁赤不知何時人，或說是秦孝公時人，或說是『左傳傳世後百餘年』的人。大概穀梁傳也是漢初申公江翁的時代才寫定的。我對於『今文』『古文』之爭向來不專主一家。我覺得『古文』固有許多不可信的，『今文』也有許多不可信的。我對於春秋，雖承認公穀兩傳爲孔門春秋派的正傳，但是我覺得這兩部書裏一定有漢初的人加入的材料。總之，我們千萬不要忘了這兩部書都是漢世才寫定的。大概那春秋三傳裏沒有一部不夾着許多後人妄加的話，這是稍有史料研究的人都該承認的。

先看公羊傳解這一句：

『初者何？始也。稅畝者何？履畝而稅也。……何譏乎始履畝而稅？古者什一而藉。古者曷爲什一而藉？什一者，天下之中正也。多乎什一，大桀小桀。寡乎什一，大貉小貉。什一者，天下之中正也。什一行而頌聲作矣。』

這一段的『內證』顯然不可遮掩。即使我們承認前幾句是真的，那『古者曷爲』以下的一大段決不是原文所有。大桀小桀四句全是抄襲孟子答白圭一章。孟子說貉的生活程度簡單，政費甚輕，故可以二十而取一。中國的社會政治複雜了，政費甚大，故什一是最低的賦稅。孟子這樣說法，故大貉小貉等話不爲唐突。公羊傳先有孟子做根據故不知不覺的劈空引用大貉小貉等話，便露出作僞的證據了！

伏生尚書大傳的多方篇說，『古者十稅一。多於十稅一，謂之大桀小桀。少於十稅一，謂之大貊小貊。王者十一而稅，而頌聲作矣。』這一段可與公羊傳比較，更可添上一個作僞的來源。

古代學者見解之淺陋，莫如漢初的一班經師。這是秦始皇的罪孽！即如『什一行

而頌聲作矣』一句話，讀了可使人作嘔，偏有笨伯鈔去引用！

再看穀梁傳：

『初者始也。古者什一，藉而不稅。初稅畝，非正也。古者三百步爲里，名曰井田。井田者九百畝，公田居一。私田稼不善則非吏，公田稼不善則非民。初稅畝者，非公之去公田而履畝十取一也。以公之與民爲已悉矣。古者公田爲居，井竈葱韭盡取焉。』

這一段是東西雜湊起來的。『以公之與民爲已悉矣』一句竟不通。其中只有『去公田而履畝十取一』一句是重要的。但是這一句可作許多種說法。徐邈說，『除去公田之外，又稅私田十之一，』如此說則公田還在，井田之制還在，不過徵稅法變了！這話可信嗎？孔廣森說『去公田而九家同井，每畝稅取其什之一，』如此說則公田雖廢而井田制仍舊存在，況且稅法從九之一變爲十之一，更減輕了！（孟子明說『九一而助，』後人被『什一』兩個字誤了，故想出種種法子極力說明井田是什一。）這話可信嗎？無論如何說法，

「初稅畝」三個字若照穀梁傳的解說，便是魯宣公時還有井田制。 不但如此，若依哀十二年「用田賦」的各家注，則是魯哀公時還有井田制存在！ 這話可信嗎？

以上所說，只要說明：

(1)「初稅畝」三個字於井田制毫無關係。

(2)公羊穀梁兩傳中了孟子的毒，作繭自縛，惹出許多無謂的爭論。

(3)公羊穀梁決不是孟子以前的書。

(4)因爲孟子的井田論實在太糊塗了，不容易懂得，故公羊穀梁說來說去總說不清楚。

總結兩句話：(1)孟子是狠佩服春秋的人，若是春秋裏有井田的根據，他又何必不用呢？ 他又何必去尋出那不痛不癢的兩句詩經來證明周人的公田呢？ (2)古人談賦稅，如「什一」「藉」「徹」等等，都只是稅法，於井田不井田毫無關係。 兩千年的讀書人不懂得這個淺近的道理，所以作繭自縛，再也纏不清楚。 我們現在應該認清稅法是稅法，

田制是正制。

以上答仲愷先生的第一條本可以完了，但是我談高興了，忍不住要添上幾句我自己假設的議論。我以爲井田論的沿革史很値得研究。從前學者的大病在於一口咬定井田是有的，學者的任務只是去尋出井田究竟是個什麼樣子。這是最可憐的事。『日讀誤書』是一可憐；『日讀僞書』是更可憐；『日日研究僞的假設』是最可憐！古代學者拿王制周禮來注孟子，又拿孟子來注王制周禮，又拿孟子王制周禮來注公羊穀梁，却不肯去研究孟子，王制，周禮，公羊，穀梁，漢書食貨志何休公羊解詁等書的淵源線索，故以訛傳訛，積訛成眞了！正如爾雅本是漢儒的經說輯成的，而後人又引漢儒經說來注爾雅。故爾雅竟像眞是作於周公成於孔子的古書了！

我對於井田論沿革史的假設大概如下，不能詳細說了。

（1）孟子的井田論很不清楚，很不完全。（說見上）

（2）公羊傳只有『什一而藉』一句，也不清楚。（同上）

(3)穀梁傳說的詳細一點，俱全是後人『望文生義』的注語，決不是當時的紀載。(見上)

(4)漢文帝時一班博士奉詔作『王制』。王制裏分田制祿之法全是用孟子作底稿來做的。證據具在，不用我來詳述。但王制除了『制農田百畝……』『古者公田藉而不稅』等話之外，並無分明的『井田制』。

(5)漢文帝景帝時，韓生『推詩之意而為內外傳數萬言』。現存的韓詩外傳四，解『中田有廬，疆場有瓜』二句說，『古者八家而井，田方里為一井，……其田九百畝，……八家為鄰，家得百畝，餘夫各得二十五畝，家為公田十畝，餘二十畝為廬舍，各得二畝半。……』這是演述穀梁傳的話，把公田算作八十畝，每家實耕田百十畝，是後世『什一，一在十之外』的起原。穀梁傳本有『公田為居，井灶葱韭盡取焉』的話，韓生大概因此聯想到『中田有廬，疆場有瓜』兩句，故想出『餘二十畝為廬舍』的計算。這是分明清楚的一種井

田論。

（6）漢代是一個造假書的時代，是一個託古改制的時代。西漢末年忽然跑出一部周禮來。周禮一書，我起初只承認他是戰國末年的一部大烏託邦。現在我仔細看來，這書一定是孟子王制以後的書，一定是用孟子王制作底本來擴大的。孟子不曾見着這部書作王制的博士們也不曾見着這部書，但是作周禮的人是熟讀尚書大傳孟子王制等書的。周禮裏的井田制說得很詳細，很繁複，很整齊，確是中國統一以後的人的大胆懸想。那時中國的疆域擴大不止秦以前的兩倍，故周禮授田之制不止百畝：

大司徒。凡造都鄙，不易之地家百畝，一易之地家二百畝，再易之地家三百畝。

遂人。上地夫一廛，田百畝，萊五十畝，餘夫亦如之；中地夫一廛，田百畝，萊百畝，餘夫亦如之；下地夫一廛，田百畝，萊二百畝，餘夫亦如之。

當時爲什麼有這種大烏託邦的計畫出現呢？司馬遷作平準書，已說，『當此之時，網疏而民富，役財驕溢，或至兼並，豪黨之徒以武斷於鄉曲，』可見文景時代的井田論已是有所爲而發的了。武帝以後，貴族外戚更强橫了。元帝成帝以後，富貴的越富貴，貧困的越貧困。加之天災水旱，幾次『人相食』（元帝二年，成帝永始二年）故哀帝時師丹請限制豪富吏民的田產。師丹原議引井田的話，又說『君子爲政，貴因循而重改作；然所以有改者，將以救急也。亦未可詳，宜略爲限。』可見當時有改革的必要，但是因爲豪富的反對狠大，故不得不用託古改制的方法，用『大帽子』來壓服反對的人。這便是周禮等書的動機。試看當時師丹孔光何武等所覆奏的改革辦法，還許貴族豪民私有田產奴婢，不過以三十頃—三千畝—爲限，可謂和平的改革了。他們還要遭丁傅董賢等的反對，竟不能實行。楊雄劉歆王莽等都是要想做一番大改革的人，不能不用盡心思先去埋下一個改革的根據。劉歆造假書的原因

大概是爲此。王莽得政之後，卽下詔『更名天下田曰王田，不得買賣，其男口不過八而田過一井者，分餘田與九族鄉黨，犯令法以法。』這便是烏託邦的試行。但是周公孔子終壓不住那一班有田產的貴族豪强，王莽的烏託邦不久便崩壞了。漢民先生說，『可見當時所謂天下愁怨的，只是一班豪强反對。』這話眞不錯。

(7)韓詩周禮出現以後，井田論的說法漸漸變精密。漢代的井田詳說，約有下列各家：

一，食貨志。這是參酌韓詩外傳和周禮兩書而成的。看他把周禮的兩種不同的三等授田法(見上)併成一種，又採用韓詩『公田十畝，餘二十畝爲廬舍』可知這時候的井田論已經過一番參考研究了。

二，何休公羊解詁。這又是參考周禮孟子王制韓詩食貨志做的。他不取周禮的三等授田法，一律每人百畝，但加了一個『三年一換主易居』

的調劑法。

三，春秋井田記。　後漢書劉寵傳注引此書，所引一段多與何休說相同。

我以爲大概井田論是到漢代方才完備的。　懂得以上所述種種井田論的沿革線索，方才可以明白井田的話是漢代的有心救世的學者依據孟子的話，逐漸補添，逐漸成爲『像煞有介事』的井田論。　井田論的史料沿革弄明白了，一切無謂的爭論都可以沒有了。

我的井田論研究，現在可以結束。　仲愷先生的(2)(3)兩條，我可以不辯了。　因爲(2)條所引西洋和日本的學者的話，都只是關係『原始社會』的討論。　我是不承認那有了二千多年政治生活的有史民族還是在『原始社會』的。　至於(3)條所論的詩經兩章，雖然未必『能證井田因此也不存在，』但是也未必能證明井田因此存在。　至於信南山甫田兩篇的『曾孫，』我決不信是指成王的。　我對於漢儒說詩，幾於沒有一個字不懷疑。　漢儒的酸腐腦筋，全沒有文學的觀念。　維天之命的曾孫也未必卽指成王，因爲成王，並不是文王的曾孫，卽使這個曾孫是成王，也不能証明那兩個曾孫也是成王。　噫嘻

一篇和那兩篇詩的文體相差很遠，也不知相隔多少時代，更不能互相引証了。

我這一篇大膽的狂論是三天裏做成的，定多不妥的地方。但是我所以敢這樣狂妄，並不是因爲古人聰明不如我們，只因爲古人蔽於舊說成見，不肯用自己的心思才力去研究，我們現在的歷史眼光變了，學問的方法也變了，故可以大胆做一點獨立的研究。這個問題，前人寫了一屋子的書，我們這種百忙中人的大胆研究如何能保沒有錯誤？但是我這種懷疑的挑戰也許可以引起一些學者的繼續研究。這就是我的誠懇希望了。

我前次的原信是匆匆寫的，並不是細心研究的結果，居然能引起兩位先生的細心討論，又因此使我做一點考據，補正我前信的主張，這是我應該感謝兩位先生的。

九年一月九夜二時。

四　附跋

井田制度有無之研究，這個問題提出以後，除了上文鈔存的三篇討論之外，還有九年

一月十四日胡漢民先生答我的一篇長信和廖仲愷先生的一段附記，（均見「建設」二卷一號，）又有九年一月二十六日我的一篇答書和一月三十一日朱執信先生的一篇答書。（均見「建設」二卷一號。）後來還有四月間季融五先生（通）的一篇長文與漢民執信兩先生的答辯（均見「建設」二卷五號。）這幾篇，我本想全鈔下來附在這裏。後來我所以删去這幾篇的理由，約有幾層：

第一，這幾篇佔的篇幅太多了，不適於做附錄。

第二，我在九年一月二十六日的答書裏曾說『我覺得我第二信論井田說史料沿革一段，似乎是這問題的重要論點。我如果能有機會重做一篇井田考，我只要說一個意思：井田論是孟子憑空虛造出來的；孟子自己並未曾說得明白，後人一步一步的越說越周密，其實都是演述孟子的，不可用來證孟子。』但後來的討論都避去這個中心論點，而討論許多枝葉問題，故始終沒有結果。現在把這些枝葉的討論一齊删去，或者可以使這個中心論點格外明顯一點。

在删去的胡漢民先生答書之中，他指出我的一個大錯誤。我在第二書裏引北宮錡問周室班爵祿一章下，加上一句案語，說『若是每個農家能有田百畝，百里的大國儘量只有九萬畝田，只夠八百個農夫，餘夫還不在內。其餘的君卿士大夫所受地都在什麽地方去尋呢？』這是我一時疏忽，把方百里看作百方里了。漢民先生指出方百里應該有九百萬畝田，可以配給八萬家。現在因爲删去後來的討論，故我把這幾句錯誤的案語删去，另在這裏聲明一句，表示我的感謝。

我現在翻開這個問題的討論，自然覺得一件最傷心的事，就是當初加入討論的五個人之中，一位可愛敬的朱執信先生不幸已成爲歷史上的人物了！朱先生答我的信裏，考證古代的尺度與田畝，都是很可佩服的議論。他這篇討論現已收入他的遺集，（朱執信集，頁六二七至六三三）讀者可以參看。

十，七，四。

論國故學

——答毛子水——

……張君的大病是不解『國故學』的性質，如他說的：

『使國人之治之者尙衆，肯推已知而求未知，爲之補苴罅漏，張皇幽眇，使之日新月異，以應時勢之需，則國故亦方生未艾也。』

『補苴罅漏，張皇幽眇，』還可說得過去。『使之……應時勢之需，』便是大錯，便是完全不懂『國故學』的性質。『國故學』的性質不外乎要懂得國故，這是人類求知的天性所要求的。若說是『應時勢之需，』便是古人『通經而致治平』的夢想了。

你駁他論『聲韻學』一段，很是。自顧亭林以來至於今日，聲韻學的成績只是一部

不曾完全的『古音變遷史。』請問知道『古無輕脣音』一條通例，於『將來之聲音究竟如何』一個大問題有何幫助？難道我們就可以推知現在所剩的重脣音將來都會變成輕脣音嗎？

但是你的主張，也有一點太偏了的地方。如說：

我們把國故整理起來，世界的學術界亦許得着一點益處，不過一定是沒有多大的。……世界所有的學術，比國故更有用的有許多，比國故更要緊的亦有許多。

我以爲我們做學問不當先存這個狹義的功利觀念。做學問的人當看自己性之所近，揀選所要做的學問，揀定之後，當存一個『爲眞理而求眞理』的態度。研究學術史的人更當用『爲眞理而求眞理』的標準去批評各家的學術。學問是平等的。發明一個字的古義，與發現一顆恆星，都是一大功績。

況且現在整理國故的必要，實在很多。我們應該盡力指導『國故家』用科學的研

究法去做國故的研究，不當先存一個『有用無用』的成見，致生出許多無謂的意見。你以爲何如？

還有一層意思，你不曾發揮得盡致。清朝的『漢學家』所以能有國故學的大發明者，正因爲他們用的方法無形之中都暗合科學的方法。錢大昕的古音之研究，王引之的經傳釋詞，俞樾的古書疑義舉例都是科學方法的出產品。這還是『不自覺的』（Unconscious）科學方法，已能有這樣的成績了。我們若能用自覺的科學方法加上許多防弊的法子，用來研究國故，將來的成績一定更大了。這種勸法，似乎更動聽一點，你以爲何如？

我前夜把『漢學家的科學方法』一文做完寄出。這文的本意是要把『漢學家』所用的『不自覺的』方法變爲『自覺的。』方法『不自覺，』最容易有弊。如科學方法最淺最要的一部分就是『求否定的例』（Negative instances or exceptions）顧亭林講易音，把革傳『炳，蔚，君』三字輕輕放過不題，未濟傳『極，正』二字，亦然。這便不是好漢。錢大昕把這兩個例外也尋出『韻』來，方才使顧氏的通例無有否定的例，若

我們有自覺的方法，處處存心防弊，豈不更圓滿嗎？

八年八月十六日。

國語文法概論

第一篇　國語與國語文法

什麼是國語？　我們現在研究國語文法，應該先問：什麼是國語？什麼是國語的文法？

『國語』這兩個字狠容易誤解。　嚴格說來，現在所謂『國語，』還只是一種儘先補用的候補國語：並不是現任的國語。　這句話的意思是說，這一種方言已有了做中國國語的資格，但此時還不曾完全成為正式的國語。

一切方言都是候補的國語，但必須先有兩種資格，方才能夠變成正式的國語：

第一，這一種方言，在各種方言之中，通行最廣。

第二，這一種方言，在各種方言之中，產生的文學最多。

我們試看歐洲現在的許多國語，那一種不是先有了這兩項資格的？當四百年前，歐洲各國的學者都用拉丁文著書通信，和中國人用古文著書通信一樣。那時各國都有許多方言，還沒有國語。最初成立的是意大利的國語。意大利的國語起先也只是突斯堪尼（Tuscany）的方言，因爲通行最廣，又有了但丁（Dante），鮑卡曲（Boccacio）等人用這種方言做文學，故這種方言由候補的變成正式的國語。英國的國語當初也只是一種『中部方言，』後來漸漸通行，又有了喬叟（Chaucer）與衞克立夫（Wycliff）等人的文學，故也由候補的變成正式的國語。此外法國，德國，及其他各國的國語，都是先有這兩種資格後來才變成國語的。

我們現在提倡的國語，也具有這兩種資格。第一，這種語言是中國通行最廣的一種方言，——從東三省到西南三省（四川，雲南，貴州，）從長城到長江，那一大片疆域內，雖有大同小異的區別，但大致都可算是這種方言通行的區域。東南一角雖有許多種方言，但沒有一種通行這樣遠的。第二，這種從東三省到西南三省，從長城到長江的普通話，在這

一千年之中，產生了許多有價值的文學的著作。自從唐以來，沒有一代沒有白話的著作。禪門的語錄和宋明的哲學語錄自不消說了。唐詩裏已有許多白話詩；到了晚唐，白話詩更多了。寒山和拾得的詩幾乎全是白話詩。五代的詞裏也有許多白話的詞。李後主的好詞多是白話的。宋詩中更多白話；邵雍與張九成雖全用白話，但做的不好；陸放翁與楊誠齋的白話詩便有文學價值了。宋詞變爲元曲白話的部分更多。宋代的白話小說，如宣和遺事之類，還在幼稚時代。自元到明，白話的小說方才完全成立。水滸傳，西遊記，三國志，代表白話小說的『成人時期』。自此以後，白話文學遂成了中國一種絕大的勢力。這種文學有兩層大功用：（一）使口語成爲寫定的文字；不然，白話決沒有代替古文的可能；（二）這種白話文學書通行東南各省，凡口語的白話及不到的地方文學的白話都可侵入，所以這種方言的領土逐更擴大了。

這兩種資格，缺了一種都不行。沒有文學的方言，無論通行如何遠，決不能代替已有文學的古文：這是不用說的了。但是若單有一點文學，不能行到遠地，那也是不行的。例

如廣東話也有絕妙的粵謳，蘇州話也有『蘇白』的小說。但這兩種方言通行的區域太小，故必不能成為國語。

我們現在提倡的國語是一種通行最廣最遠又曾有一千年的文學的方言。因為他有這兩種資格，故大家久已公認他作中國國語的唯一候選人，故全國人此時都公認他為中國國語，推行出去，使他成為全國學校教科書的用語，使他成為全國報紙雜誌的用語，使他成為現代和將來的文學用語。這是建立國語的唯一方法。

什麼是國語文法？凡是一種語言，總有他的文法。天下沒有一種沒有文法的語言，不過內容的組織彼此有大同小異或小同大異的區別能了。但是，有文法和有文法學不同。一種語言儘管有文法，却未必一定有文法學。世界文法學發達最早的，要算梵文和歐洲的古今語言。中國的文法學發生最遲。古書如公羊穀梁兩家的春秋傳，頗有一點論文法的話，但究竟沒有文法學出世。清朝王引之的經傳釋詞，用歸納的方法來研究古書中『詞』的用法，可稱得一部文法書。但王氏究竟缺乏文法學的術語和條理，故經傳

釋詞只是文法學未成立以前的一種文法參攷書，還不曾到文法學的地位。直到馬建忠的文通出世（光緒二十四年，西歷一八九八）方才有中國文法學。馬氏自己說：「上稽經史，旁及諸子百家，下至志書小說，凡措字遣辭，苟可以述吾心中之意以示今而傳後者，博引相參，要皆有一成不變之例。」（文通前序。）又說「斯書也因西文已有之規矩，於經籍中求其所同所不同者，曲證繁引，以確知華文義例之所在。」（後序。）到這個時代，術語也完備了，條理也有了，方法也更精密了，故馬建忠能建立中國文法學。

中國文法學何以發生的這樣遲呢？我想有三個重要的原因。第一，中國的文法本來很容易，故人不覺得文法學的必要。聰明的人自能「神而明之」，笨拙的人也只消用「書讀千遍，其義自見」的笨法，也不想有文法學的捷徑。第二，中國的教育本限於很少數的人，故無人注意大多數人的不便利，故沒有研究文法學的需要。第三，中國語言文字孤立幾千年，不曾有和他種高等語言文字相比較的機會。祇有梵文與中文接觸最早，但梵文文法太難，與中文文法相去太遠，故不成為比較的材料。其餘與中文接觸的語言，沒

有一種不是受中國人的輕視的，故不能發生比較研究的效果。沒有比較，故中國人從來不曾發生文法學的觀念。

這三個原因之中，第三原因更為重要。歐洲自古至今，兩千多年之中，隨時總有幾種平等的語言文字互相比較，文法的條例因有比較遂更容易明白。我們的語言文字向來沒有比較參證的材料，故雖有王念孫王引之父子那樣高深的學問，那樣精密的方法，終不能創造文法學。到了馬建忠，便不同了。馬建忠得力之處全在他懂得西洋的古今文字，用西洋的文法作比較參考的材料。他研究『旁行諸國語言之源流，若希臘若拉丁之文詞，而屬比之，見其字別種而句司字，所以聲其心而形其意者，皆有一定不易之律；而因以律夫吾經籍子史諸書，其大綱蓋無不同。於是因所同以同夫所不同者。』（後序。）看這一段，更可見比較參考的重要了。

但是馬建忠的文法只是中國古文的文法。他舉的例，到韓愈為止；韓愈到現在，又隔開一千多年了。馬氏文通是一千年前的古文文法，不是現在的國語的文法。馬建忠的

大缺點在於缺乏歷史進化的觀念。他把文法的條例錯認作『一成之律，歷千古而無或少變』（前序。）其實從論語到韓愈，中國文法已經過很多的變遷了；從論語到現在，中國文法也不知經過了多少的大改革！那不曾大變的只有那用記誦模倣的方法勉強保存的古文文法。至於民間的語言，久已自由變化，自由改革，自由修正；到了現在，中國的文法——國語的文法與各地方言的文法——久已不是馬建忠的『歷千古而無或少變』的文法了。

國語是古文慢慢的演化出來的；國語的文法是古文的文法慢慢的改革修正出來的。中國的古文文法雖不很難，但他的裏面還有許多很難說明的條例。我且舉幾個很淺的例罷：

（例一）知我者，其天乎？（論語）

（例二）莫我知也夫？（論語）

（例三）有聞之有見之，謂之有。（墨子非命中）

（例四）莫之聞，莫之見，謂之亡。（同上）

這兩個『我』字都是『知』字的『止詞』；這四個『之』字都是『見』字『聞』字的『止詞』。但（例二）與（例四）的『我』字與『之』字都必須翻到動詞的前面。爲什麼呢？因爲古文有一條通則：

凡否定句裏做止詞的代名詞，必須在動詞的前面。

這條通則很不容易懂，更不容易記憶，因爲這通則規定三個條件：（一）否定句，故（例一）與（例三）不適用他。（二）止詞，祇有外動詞可有止詞，故別種動詞不適用他。（三）代名詞。故「不知命」「不知人」「莫知我艱」等句，雖合上二個條件，而不合第三條件，故仍不適用他。當從前沒有文法學的時候，這種煩難的文法，實在很少人懂得。就是那些號稱古文大家的，也說不出一個『所以然』來；不過因爲古書上是『莫我知』，古文家也學着說『莫我知』；古書上是『不汝貸』，古文家也學着說『不汝貸』；古書上是『莫之聞，莫之見』，古文家也決不敢改作『莫聞之，莫見之。』他們過慣了鸚鵡的生活，覺得不學鸚鵡反不成

生活了。馬建忠說的那『一成之律，歷千古而無或少變，』正是指那些鸚鵡文人這樣保存下來的古文文法。但是一般尋常百姓却是不怕得罪古人的。他們覺得『莫我知，』『不汝貸，』『莫之聞，莫之見』一類的文法實在狠煩難，狠不方便，所以他們不知不覺的遂改作『沒人知道我，』『不饒你，』『沒人聽過他，也沒人見過他。』——這樣一改，那種狠不容易懂又不容易記的文法，都變成狠好講又狠好記的文法了。

這樣修正改革的結果便成了我們現在的國語的文法。國語的文法不是我們造得出的，他是幾千年演化的結果，他是中國『民族的常識』的表現與結晶。『結晶』一個名詞最有意味。譬如雪花的結晶或松花蛋（即皮蛋。）白上的松花結晶：你說他是有意做成的罷，他確是自然變成的，確是沒有意識作用的；你說他完全無意識罷，他確又狠有規則秩序，絕不是亂七八糟的：雪花的結晶絕不會移作松花的結晶。國語的演化全是這幾千年『尋常百姓』自然改變的功勞，文人與文法學者全不會過問。我們這班老祖宗並不曾有意的改造文法，只有文法不知不覺的改變了。但改變的地方，仔細研究起來，却又

是很有理的，的確比那無數古文大家的理性還高明的多！ 因此，我們對於這種玄妙的變化不能不脫帽致敬，不能不叫他一聲『民族的常識的結晶！』

至於國語的演化是進步呢？還是退化呢？——這個問題，太大了，太有趣味了，決不是可以這樣簡單說明的。 故下章專討論這個問題。

第二篇　國語的進化

（一）

現在國語的運動總算傳播得很快很遠了。 但是全國的人對於國語的價值，還不曾有明瞭正確的見解。 最錯誤的見解就是誤認白話爲古文的退化。 這種見解是最危險的阻力。 爲什麼呢？ 因爲我們既認某種制度文物爲退化，決沒有還肯採用那種制度文物的道理。 如果白話眞是古文的退化，我們就該仍舊用古文，不該用這退化的白話。 所以這個問題——『白話是古文的進化呢？還是古文的退化呢？』——是國語運動的生死關頭！

這個問題不能解決，國語文與國語文學的價值便不能確定。這是我所以要做這篇文章的理由。

我且先引那些誤認白話爲文言的退化的人的議論。近來有一班留學生出了一種週刊，第一期便登出某君的一篇「平新舊文學之爭」。這篇文章的根本主張，我不願意討論，因爲這兩年的雜誌報紙上早已有許多人討論過了。我只引他論白話退化的一段：

「以吾國現今之文言與白話較，其優美之度，相差甚遠。常謂吾國文字至今日雖未甚進化，亦未大退化。若白話則反是。蓋數千年來，國內聰明才智之士雖未嘗致力於他途，對於文字却尚孳孳研究，未嘗或輟。至於白話，則語言一科不講者久；其鄉曲愚夫，閭巷婦稚，謅言俚語，粗鄙不堪入耳者，無論矣；即在士夫，其執筆爲文亦尚雅潔可觀，而聽其出言則鄙俗可噱，不識者幾不辨其爲斯文中人。……以是人文，不惟經文學價值掃地以盡，且將爲各國所非笑。」

這一段說文言「雖未甚進化，亦未大退化，」白話却大退化了。

我再引孫中山先生的孫文學說第一卷第三章的一段：

『中國文言殊非一致。文字之源本出於言語，而言語每隨時代以變遷，至於為文雖亦有古今之殊，要不能隨言語而俱化。……始所歧者甚僅，而分道各馳，久且相距愈遠。顧言語有變遷而無進化，而文字則雖仍古昔，其使用之技術實日見精研。所以中國言語為世界中之粗劣者，往往文字可達之意，言語不得而傳。是則中國人非不善為文而拙於用語者也。亦惟文字可傳久遠，故古人所作，模仿匪難；至於言語，非無傑出之士妙於修辭，而流風餘韻無所寄託，隨時代而俱湮，故學者無所繼承。然則文字有進化而語言轉見退步者，非無故矣。抑歐洲文字基於音韻，音韻即表言語；言語有變，文字即可隨之。中華製字以象形會意為主，所以言語雖殊而文字不能與之俱變。要之，此不過為言語之不進步，而中國人民非有所闕於文字，歷代能文之士其所創作突過外人，則公論所歸也。蓋中國文字成為一種美術，能文者直美術專門名家，既

有天才，復以其終身之精力赴之，其造詣自不易及……』

孫先生直說『文字有進化，而語言轉見退步。』 他的理由大致也與某君相同。某君說文言因爲有許多文人專心研究，故不會退步；白話因爲沒有學者研究，故退步了。孫先生也說文言所以進步，全靠文學專家的終身研究。 他又說，中國文字是象形會意的，沒有字母的幫助，故可以傳授古人的文章，但不能紀載那隨時代變遷的言語；語言但有變遷，沒有進化；文字雖沒有變遷，但用法更『精研』了。

我對於孫先生的孫文學說曾有很歡迎的介紹（每週評論第三十一號。）但是我對於這一段議論不能不下一點批評。 因爲孫先生說的話未免太籠統了，不像是細心研究的結果。

即如他說『言語有變遷而無進化，』試問他可曾研究言語的『變遷』是朝什麼方向變的？ 這種『變遷』何以不能說是『進化？』 試問我們該用什麼標準來定那一種『變遷』爲『進化的，』那一種『變遷』爲『無進化的？』 若不曾細心研究古文變爲白話的歷史，若不知道古文和白話不同之點究竟在什麼地方，若不先定一個『進化』

『退化』的標準，請問我們如何可說白話有變遷而無進化呢？　如何可說『文字有進化而語言轉見退步』呢？

某君用的標準是『優美』和『鄙俗。』　文言是『優美』的，故不曾退化；白話是『鄙俗可噱』的，故退化了。　但我請問，我們又拿什麼標準來分別『優美』與『鄙俗』呢？　某君說，『即在士夫其執筆爲文亦尙雅潔可觀，而聽其出言則鄙俗可噱，不識者幾不辨其爲斯文中人。』　請問『斯文中人』的話又應該是怎樣說法？　難道我們都該把我字改作予字，他字改作其字，滿口『雅潔可觀』的之乎者也，方才可算作『優美』嗎？　『夢爲遠別啼難喚，書被催成墨未濃，』固可算是美。　『衣裳已施行看盡，針線猶存未忍開』又何嘗不美？　『別時言語在心頭，那一句依他到底？』　完全是白話，又何嘗不美？　晉書說王衍少時，山濤稱贊他道，『何物老嫗，生寧馨兒！』　後來不通的文人把『寧馨』當作一個古典用，以爲很『雅，』很『美。』　其實『寧馨』即是現在蘇州上海人的『那哼。』但是這班不通的文人一定說『那哼』就『鄙俗可噱』了！　王衍傳又說王衍的妻郭氏

把錢圍繞牀下，等早晨起來見錢，對婢女說，「舉阿堵物去。」後來的不通的文人又把「阿堵物」用作一個古典，以為很「雅，」很「美。」其實「阿堵」即是蘇州人說的「阿篤，」官話說的「那個」「那些。」但是這班不通文人一定說「阿篤」「那個」「那些」都是「鄙俗可嫌」了！

所以我說，「優美」還須要一個標準，「鄙俗」也須要一個標準。某君自己做的文言未必盡「優美，」我們做的白話未必盡「鄙俗可嫌。」拿那沒有標準的「優美」「鄙俗」來定白話的進化退化，便是籠統，便是糊塗。

某君和孫先生都說古文因為有許多文人終身研究，故不會退化。反過來說，白話因為文人都不注意，全靠那些「鄉曲愚夫，閭巷婦稚」自由改變，所以漸漸退步，變成「粗鄙不堪入耳」的俗話了。這種見解是根本錯誤的。稍稍研究言語學的人都該知道文學家的文學只可定一時的標準，決不能定百世的標準；若推崇一個時代的文學太過了，奉為永久的標準，那就一定要阻礙文字的進化；進化的生機被一個時代的標準阻礙住了，那種

文字就漸漸乾枯，變成死文字或半死的文字；文字枯死了，幸虧那些『鄉曲愚夫，閭巷婦稚』的白話還不曾死，仍舊隨時變遷：變遷便是活的表示，不變遷便是死的表示。稍稍研究言語學的人都該知道：一種文字枯死或麻木之後，一線生機全在那些『鄉曲愚夫，閭巷婦稚』的白話；白話的變遷，因爲不受那些『斯文中人』的干涉，故非常自由；但是自由之中，却有個條理次序可尋；表面上很像沒有道理，其實仔細研究起來，都是有理由的變遷：都是改良，都是進化！

簡單一句話，一個時代的大文學家至多只能把那個時代的現成語言，結晶成文學的著作；他們只能把那個時代的語言的進步作一個小小的結束；他們是語言進步的產兒，並不是語言進步的原動力；有時他們的勢力還能阻礙文字的自由發達。至於民間日用的白話，正因爲文人學者不去干涉，故反能自由變遷，自由進化。

（二）

本篇的宗旨只是要證明上節末段所說的話，要證明白話的變遷並非退步，乃是進化。

立論之前，我們應該定一個標準怎樣變遷才算是進化？怎麼變遷才算是退步？

這個問題太大，我們不能詳細討論，現在只能簡單說個大概。

一切器物制度都是應用的。 因爲有某種需要，故發明某種器物，故創造某種制度。應用的能力增加，便是進步；應用的能力減少，便是退步。 例如車船兩物都是應付人類交通運輸的需要的。 路狹的地方有單輪的小車，路闊的地方有雙輪的騾車；內河有小船，江海有大船。 後來陸地交通有了人力車，馬車，火車，汽車，電車，水路交通有了汽船，人類的交通運輸更方便了，更穩當了，更快捷了。 我們說小車騾車變爲汽車火車電車是大進步，帆船划船變爲汽船也是大進步，都只是因爲應用的能力增加了。 一切器物制度都是如此。

語言文字也是應用的。 語言文字的用處極多，簡單說來，（一）是表情達意，（二）是紀載人類生活的過去經驗，（三）是教育的工具，（四）是人類共同生活的唯一媒介物。

我們研究語言文字的退化進化，應該根據這幾種用處定一個標準：「表情達意的能力增加嗎？ 紀載人類經驗更正確明白嗎？ 還可以做教育的利器嗎？ 還可以作共同生

活的媒介物嗎？』 這幾種用處增加了，便是進步；減少了，便是退化。

現在先泛論中國文言的退化。

(1)文言達意表情的功用久已減少至很低的程度了。 禪門的語錄，宋明理學家的語錄，宋元以來的小說，——這種白話文學的發生便是文言久已不能達意表情的鐵證。

(2)至於紀載過去的經驗，文言更不夠用。 文言的史書傳記只能記一點極簡略極不完備的大概。 爲什麼只能記一點大概呢？ 因爲文言自身本太簡單了，太不完備了，決不能有詳細寫實的紀載，只好借『古文義法』做一個護短的託詞。 我們若要知道某個時代的社會生活的詳細記載，只好向紅樓夢和儒林外史一類的書裏尋去。

(3)至於教育一層，這二十年的教育經驗更可以證明文言的絕對不夠用了。 二十年前，教育是極少數人的特殊權利，故文言的缺點還不大覺得。 二

十年來，教育變成了人人的權利，變成了人人的義務，故文言的不夠用，漸漸成爲全國教育界公認的常識。今年全國教育會的國語教科書的議案，便是這種公認的表示。

（4）至於作社會共同生活的媒介物，文言更不中用了。從前官府的告示，『聖諭廣訓』一類的訓諭，爲什麼要用白話呢？不是因爲文言不能使人懂得嗎？現在的闊官僚到會場演說，摸出一篇文言的演說辭，哼了一遍，一個人都聽不懂；明天登在報上，多數人看了還是不懂！再看我們的社會生活——在學校聽講，教授，演說，命令僕役，叫車子，打電話，談天，辯駁——那一件是用文言的？我們還是『斯文中人』，尚且不能用文言作共同生活的媒介，何況大多數的平民呢？

以上說語言文字的四種用處，文言竟沒有一方面不是退化的。上文所說，同時又都可證明白話在這四方面沒有一方面的應用能力不是比文言更大得多。

總括一句話，文言的種種應用能力久已減少到很低的程度，故是退化的；白話的種種應用能力不但不曾減少，反增加發達了，故是進化的。

現在反對白話的人，到了不得已的時候，只好承認白話的用處；於是分出『應用文』與『美文』兩種，以爲『應用文』可用白話，但是『美文』還應該用文言。　這種區別含有兩層意義。　第一，他承認白話的應用能力，但不承認白話可以作『美文。』　白話不能作『美文，』是我們不能承認的。　但是這個問題和本文無關，姑且不談。　第二，他承認文言沒有應用的能力，只可以拿來做無用的美文。　即此一端，便是古文報喪的訃聞，便是古文死刑判決書的主文！

天下的器物制度決沒有無用的進化，也決沒有有用處更大的退化！

（三）

上節說文言的退化和白話的進化，都是泛論的。　現在我要說明白話的應用能力是怎樣增加的，——就是要說明白話怎樣進化。　上文我曾說：『白話的變遷，因爲不受文人

的干涉，故非常自由；但是自由之中却有個條理次序可尋；表面上很像沒有道理，其實仔細研究起來，都是有理由的變遷：都是改良，都是進化！』 本節所說，只是要證明這一段話。

從古代的文言變爲近代的白話，這一大段歷史有兩個大方向可以看得出。 （1）該變繁的都漸漸變繁了。 （2）該變簡的都變簡了。

（一）**該變繁的都變繁了。** 變繁的例很多，我只能舉出幾條重要的趨向。

第一，**單音字變爲複音字。** 中國文中同音的字太多了，故容易混亂。 古代的字的尾音除了韻母之外，還有p，k，t，m，n，ng，h，等等，故區別還不很難；後來只剩得韻母和n，ng，h，幾種尾音，便容易彼此互混了。 後來『聲母』到處都增加起來，如輕脣重脣的分開，如舌頭舌上的分開，等等，也只是不知不覺的要補救這種容易混亂的缺點。 最重要的補救方法還是把單音字變爲複音字。 例如師，獅，詩，尸，司，私，思，絲，八個字，有許多地方的人讀成一個音，沒有分別；有些地方的人分作『尸』（師獅詩尸）『ㄙ』（私司思絲）兩個音，也還沒有大分別。 但是說話時，這幾個字都變成了複音字：師傅，獅子，死尸，尸首，偏私，私通，職

同，思想，蠶絲：故不覺得困難。所　我們可以說單音字變成複音字，乃是中國語言的一大進化。這種變化的趨勢起得很早，左傳裏的議論文已有許多複音字，如『散離我兄弟，撓亂我同盟，傾覆我國家，……傾覆我社稷，帥我蝥賊，以來蕩搖我邊疆。』漢代的文章用複音字更多。可見這種趨勢在古文本身已有了起點，不過還不十分自由發達。白話因為有會話的需要，故複音字也最多。複音字的造成，約有幾種方法：

(1)同義的字併成一字。例如規矩，法律，刑罰，名字，心思，頭腦，師傅，……

(2)本字後加『子』『兒』等語尾。例如兒子，妻子，女子，椅子，桌子；盆兒，瓶兒，……

這種語尾，如英文之-let，德文之 -chen, -lein, 最初都有變小和變親熱的意味。

(3)類名上加區別字。例如木匠，石匠；工人，軍人；會館，旅館；學堂，浴堂；……

(4)重字。例如太太，奶奶，慢慢，快快，……

(5)其他方法，不能遍舉。

這種變遷有極大的重要。現在的白話所以能應付我們會話講演的需要，所以能做共同生活的媒介物，全靠單音字減少，複音字加多。現在注音字母所以能有用，也只是因爲這個緣故。將來中國語言所以能有採用字母的希望，也只是因爲這個緣故。

第二，字數增加。許多反對白話的人都說白話的字不夠用。這話是大錯的。其實白話的字數比文言多的多。我們試拿紅樓夢用的字和一部正續古文辭類纂用的字相比較，便可知道文言裏的字實在不夠用。我們做大學教授的人在飯館裏開一個菜單，都開不完全，卻還要說白話字少！這豈不是大笑話嗎？白話裏已寫定的字也就不少了，還有無數沒有寫定的字，將來都可用注音字母寫出來。此外文言裏的字，除了一些完全死了的字之外，都可儘量收入。複音的文言字，如法律，國民，方法，科學，教育，……等字，自不消說了。有許多單音字，如詩，飯，米，茶，水，火，……等字，都是文言白話共同可用的。將來做字典的人，把白話小說裏用的字和各種商業工藝通用的專門術語，搜集起來，再加上文言裏

可以收用的字和新學術的術語，一定比文言常用的字要多好幾十倍。（文言裏有許多字久已完全無用了，一部「說文」裏可刪的字也不知多少。）

以上舉了兩條由簡變繁的例。 變繁的例很多，如動詞的變化，如形容詞和狀詞的增加，……我們不能一一列舉了。 章太炎先生說：

> 有農牧之言，有士大夫之言。……而世欲更文籍以從鄙語，冀人人可以理解，則文化易流，斯則左矣。 今言「道」「義，」其旨固殊也。 農牧之言「道」則曰「道理，」其言「義」亦曰「道理。」 今言「仁人」「善人，」其旨亦有辨也。 農牧之言「仁人」則曰「好人，」其言「善人」亦曰「好人。」更文籍而從之，當何以為別矣？ 夫里閭恆言，大體不具；以是教授，是使眞意譌殺，安得理解也？（章氏叢書檢論五。）

這話也不是細心研究的結果。 文言裏有許多字的意思最含混，最紛歧。 章先生所舉的「道」「義」等字，便是最普通的例。 試問文言中的「道」字有多少種意義？ 白話用

『道』字的許多意義，每個各有分別：例如『道路，』『道理，』『法子，』等等。『義』字也是如此。白話用『義氣，』『意義，』『意思』等詞來分別『義』字的許多意義。白話用『道理』來代『義』字時，必是『義不容辭』一類的句子，因為『義』字這樣用法與『理』字本無分別，故白話也不加分別了。即此一端，可見白話對於文言應該分別的地方，都細細分別；對於文言不必分別的地方，便不分別了。白話用『好人』代『仁人』『善人，』也只是因為平常人說『仁人君子』本來和『善人』沒有分別。至於儒書裏說的『仁人，』本不是平常人所常見的，（如『惟仁人放流之』等例，）如何能怪俗話裏沒有這個分別呢？總之，文言有含混的地方，應該細細分別的，白話都細細分別出來，比文言細密得多。章先生所舉的幾個例，不但不能證明白話的『大體不具，』反可以證明白話的變繁變簡都是有理由的進化。

（二）**該變簡的都變簡了。**上文說白話比文言更繁密，更豐富，都是很顯而易見的變遷。如複音字的便利，如字數的加多，都是不能否認的事實。現在我要說文言裏有許多

應該變簡的地方，白話裏都變簡了。　這種變遷，平常人都不大留意；故不覺得這都是進化的變遷。　我且舉幾條最容易明白的例。

第一，文言裏一切無用的區別都廢除了。　文言裏有許多極無道理的區別。　說文豕部說，豕生三月叫做『豯，』一歲叫做『豵，』二歲叫做『豝，』三歲叫做『豣；』又牝豕叫做『豝，』牡豕叫做『豭。』　馬部說，馬二歲叫做『駒，』三歲叫做『駣，』八歲叫做『馱；』又馬高六尺為『驕，』七尺為『騋，』八尺為『龍；』牡馬為『騭，』牝馬為『騇。』　羊部說，牡羊為『羝，』牝羊為『牂；』又夏羊牝曰『羭，』夏羊牡曰『羖。』　牛部說，二歲牛為『㸬，』三歲牛為『犙，』四歲牛為『牭。』　這些區別都是沒有用處的區別。　當太古畜牧的時代，人同家畜很接近，故有這些繁瑣的區別。　後來的人，離開畜牧生活日遠了，誰還能記得這些麻煩的區別？　故後來這些字都死去了，只剩得一個『駒』字代一切小馬，一個『羔』字代一切小羊，一個『犢』字代一切小牛。　這還是不容易記的區別，所以白話裏又把『駒』『犢』等字廢去了，直用一個『類名加區別字』的普通公式，如『小馬，』

『小牛，』『公豬，母豬，』『公牛，母牛』之類，那就更容易記了。三歲的牛直叫做『三歲的牛，』六尺的馬直叫做『六尺的馬，』也是變為『類名加區別字』的公式。從前要記無數煩難的特別名詞；現在只須記得這一個公式就夠用了。這不是一大進化嗎？（這一類的例極多，不能遍舉了。）

第二，繁雜不整齊的文法變化多變為簡易畫一的變化了。我們可舉代名詞的變化為例。

古代的代名詞很有一些麻煩的變化。例如：

(1)吾我之別。『如有復我者，則吾必在汶上矣。』又『如有用我者，吾其為東周乎？』又『今者吾喪我。』可見吾字常用在主格，我字常用在目的格。（目的格一名受格，『文通』作賓次。）

(2)爾汝之別。『……喪爾子，喪爾明，爾罪三也。而曰汝無罪歟？』可見名詞之前的形容代詞（領格，白話的『你的』）應該用『爾』。

(3)彼之其之別。上文的兩種區別後來都是漸漸的失掉了。只有第三

身的代名詞，在文言裏至今還不會改變。『之』字必須用在目的格，決不可用在主格。『其』字必須用在領格。

這些區別，在文言裏不但沒有廢除干淨，並且添上了余，予，儂，卿，伊，渠，……等字，更麻煩了。

但是白話把這些無謂的區別都廢除了，變成一副很整齊的代名詞：

第一身：我，我們，我的，我們的。

第二身：你，你們，你的，你們的。

第三身：他，他們，他的，他們的。

看這表，便可知白話的代名詞把古代剩下的主格和目的格的區別一齊删去了；領格雖然分出來，但是加上『的』字語尾，把『形容詞』的性質更表示出來，並且三身有同樣的變化，也更容易記得了。不但國語如此，就是各地土話用的代名詞雖然不同，文法的變化都大致相同。這樣把繁雜不整齊的變化，變爲簡易畫一的變化，確是白話的一大進化。

這樣的例，舉不勝舉。古文『承接代詞』有『者』『所』兩字，一個是主格，一個是

目的格。現在都變成一個『的』字了：

(1)古文。（主格）爲此詩者，其知道乎？

（目的格）播州非人所居。

(2)白話。（主格）做這詩的是誰？

（目的格）這裏不是人住的。

又如古文的『詢問代詞』有誰，孰，何，奚，曷，胡，惡，焉，安，等字。這幾個字的用法很復雜，（看『馬氏文通』二之五。）很不整齊。白話的詢問代詞只有一個『誰』問人，一個『什麼問物；無論主格，目的格，領格，都可適用。這也是一條同類的例。

我舉這幾條例來證明文言裏許多繁複不整齊的文法變化在白話裏都變簡易畫一了。

第三，許多不必有的句法變格，都變成容易的正格了。中國句法的正格是：

(1)雞鳴。狗吠。

(格)　主詞—動詞。

(2)　子見南子。

(格)　主詞—外動詞—止詞。

但是文言中有許多句子是用變格的。我且舉幾個重要的例：

(1)否定句的止詞(目的格)若是代名詞，當放在動詞之前。

(例)　莫我知也夫！　不作『莫知我。』

吾不之知。　不作『不知之。』

吾不汝貸。　不作『不貸汝。』

(格)　主詞—否定詞—止詞—外動詞。

白話覺得這種句法是很不方便的，並且沒有理由沒有存在的必要。因此白話遇着這樣的句子，都改作正格：

(例)　我不認識他。

我不赦你。沒有人知道我。

（2）詢問代詞用作止詞時（目的格，）都放在動詞之前：

（例）吾誰欺？客何好？客何能？

問臧奚事？

（格）主詞—止詞—外動詞。

這也是變格。白話也不承認這種變格有存在的必要，故也把他改過來，變成正格：

（例）我欺誰？你愛什麽？你能做什麽？

（格）主詞—外動詞—止詞。

這樣一變，就更容易記得了。

（3）承接代詞『所』字是一個止詞（目的格，）常放在動詞之前：

（例）己所不欲，勿施於人。

天所立大單于。

白話覺得這種倒裝句法也沒有保存的必要，所以也把他倒過來，變成正格：

（格）主詞—止詞—動詞。

（例）你自己不要的，也不要給人。

天立的大單于。

（格）主詞—動詞—止詞。

這樣一變，更方便了。

以上舉出的三種變格的句法，在實用上自然很不方便，不容易懂得，又不容易記得。但是因爲古文相傳下來是這樣倒裝的，故那些『聰明才智』的文學專門名家都只能依樣畫葫蘆，雖然莫名其妙，也只好依着古文大家的『義法』做去！這些『文學專門名家，』因爲全靠機械的熟語，不懂得文法的道理，故往往鬧出大笑話來。但是他們決沒有改革的胆子，也沒有改革的能力，所以中國文字在他們的手裏實在沒有什麼進步。中國語言的逐漸改良，逐漸進步，—如上文舉出的許多例，—都是靠那些無量數的『鄉曲愚夫，

閭巷婦稚』的功勞！

最可怪的，那些沒有學問的『鄉曲愚夫，閭巷婦稚』雖然不知不覺的做這種大胆的改革事業，却並不是糊裏糊塗的一味貪圖方便，不顧文法上的需要。最可怪的，就是他們對於什麼地方應該改變，什麼地方不應該．改變，都極有斟酌，極有分寸。就拿倒裝句法來說。有一種變格的句法，他們絲毫不會改變：

（例）殺人者。知命者。

（格）動詞—止詞—主詞。

這種句法，把主詞放在最末，表示『者』字是一個承接代詞。白話也是這樣倒裝的：

（例）殺人的。算命的。打虎的。

這種句法，白話也會想改變過來，變成正格：

（例）誰殺人，誰該死。誰不來，誰不是好漢。誰愛聽，儘管來聽。

但是這種變法，總不如舊式倒裝法的方便，況且有許多地方仍舊是變不過來：

（例）殺人的是我。　這句若變爲『誰殺人，是我，』上半便成疑問句了。

（又）打虎的武松是他的叔叔。　這句決不能變爲『誰打虎武松是他的叔叔！』

因此白話雖然覺得這種變格很不方便，但是他又知道變爲正格更多不便，倒不如不變了罷。

以上所說，都只是要證明白話的變遷，無論是變繁密了或是變簡易了，都是很有理由的變遷。該變繁的，都變繁了；該變簡的，都變簡了；就是那些該變而不曾變的，也都有一個不能改變的理由。　改變的動機是實用上的困難；改變的目的是要補救這種實用上的困難；改變的結果是應用能力的加多。　這是中國國語的進化小史。

這一段國語進化小史的大教訓：莫要看輕了那些無量數的『鄉曲愚夫，閭巷婦稚！』他們能做那些文學專門名家所不能做又不敢做的革新事業！

第三篇　文法的研究法

我覺得現在國語文法學最應該注重的，是研究文法的方法。爲什麼我們應該這樣注重方法呢？第一，因爲現在雖有一點古文的文法學，但國語的文法學還在草創的時期，我們若想預備做國語文法學的研究，應該先從方法下手。建立國語文法學，不是一件容易做的事。方法不精密，決不能有成效。第二，一種科學的精神全在他的方法。方法是活的，是普遍的。我們學一種科學，若單學得一些書本裏的知識，不能拿到怎樣求得這些知識的方法，是沒有用的，是死的。若懂得方法，就把這些書本裏的知識都忘記了，也還不要緊，我們不但求得出這些知識來，我們還可以創造發明，添上許多新知識。文法學也是如此。不要說我們此時不能做一部狠好的國語文法書，就是有了一部狠好的文法書，若大家不講究文法學的方法，這書終究是死的，國語文法學終究沒有繼續進步的希望。古人說，『鴛鴦繡取從君看，不把金針度與人。』這是狠可鄙的態度。我們提倡學術的人

應該先把『金針』送給大家，然後讓他們看我們繡的鴛鴦，然後敎他們大家來繡一些更好更巧妙的鴛鴦！

研究文法的方法，依我看來，有三種必不可少的方法：

（一）歸納的研究法，

（二）比較的研究法，

（三）歷史的研究法。

這三種之中，歸納法是根本法，其餘兩種是輔助歸納法的。

（一）

歸納的研究法。

平常論理學書裏說歸納法是『從個體的事實裏求出普遍的法則來』的方法。但是這句話是很含糊的，並且是很有弊病的。因爲沒有下手的方法，故是含糊的。因爲容易使人誤解歸納的性質，故有弊病。宋朝的哲學家講『格物，』要人『卽物而窮其理。』

初看去，這也是『從個體的事實裏求出普遍的法則』的歸納法了。 後來王陽明用這法子去格庭前的竹子，格了七天，格不出什麼道理來，自己反病倒了。 這件事很可使我們覺悟：單去觀察個體事物，不靠別的幫助，便想從個體事物裏抽出一條通則來，是很不容易做到的事，——也許竟是不可能的事。 從前中國人用的『書讀千遍，其義自見』的笨法，便是這一類的笨歸納。

現在市上出版的論理學書，講歸納法最好的，還要算嚴又陵先生的名學淺說。 這部書是嚴先生演述耶芳斯(Jevons)的名學要旨做成的。 耶芳斯，書雖然出版的很早，但他講歸納法實在比彌爾(J. S. Mill, 穆勒約翰)一系的名學家講的好。 耶芳斯的大意是說歸納法其實只是演繹法的一種用法。 分開來說，歸納法有幾步的工夫：

第一步，觀察一些同類的『例』；

第二步，提出一個假設的通則來說明這些『例』；

第三步，再觀察一些新例，看他們是否和假設的通則相符合。 若無例外，這

通則便可成立；若有例外，須研究此項例外是否有可以解釋的理由；若不能解釋，這通則便不能成立。一個假設不能成立，便須另尋新假設，仍從第二步做起。

這種講法的要點在於第二步提出假設的通則。第三步即用這個假設做一個大前提，再用演繹的方法來證明或否證這個假設的大前提。

這種講法，太抽象了，不容易懂得，我且舉一條例來說明他。白話裏常用的『了』字，平常用來表示過去的動詞，如『昨天他來了兩次，今天早晨他又來了十次，』這是容易懂得的。但是『了』字又用在動詞的現在式，如：

大哥請囘，兄弟走了。

又用在動詞的將來式，如：

你明天八點鐘若不到此地，我就不等你了。

你再等半點鐘，他就出來了。

這種『了』字自然不是表示過去時間的，他表示什麼呢？這種用法究竟錯不錯呢？

我們可試用歸納法的第一步先觀察一些『例』：

（例一）他若見我這般說，不採我時，此事便休了。

（例二）他若說「我替你做，」這便有一分光了。

（例三）他若不肯過來，此事便休了。

（例四）他若說「我來做，」這光便有二分了。

（例五）第二日他若依前肯過我家做時，這光便有三分了。

我看了水滸傳裏這幾條例，心裏早已提出一個假設：『這種「了」字是用來表示虛擬的口氣（Subjunctive Mood）的。』上文引的五個例，都是虛擬（假定）的因果句子；前半截的虛擬的『因，』都有『若』字表出，故動詞可不必變化；後半截虛擬的『果，』都用過去式的動詞表出，如『便休了，』『便有了，』都是虛擬的口氣。因爲是虛擬的，故用過去式的動詞表示未來的動作。

這個假設是第二步。有了這個假設的通則，我再做第三步，另舉一些例：

（例六）我們若去求他，這就不是品行了。——（儒林外史）

（例七）若還是這樣傻，便不給你娶了。——（石頭記）

這兩例都與上五例相符合。我再舉例：

（例八）你這中書早晚是要革的了。——（儒）

（例九）我輕身更好逃竄了。——（儒）

這都是虛擬的將來，故用『了』字。我再舉例：

（例十）只怕你吃不得了。——（水）

（例十一）可憐我那裏趕得上，只怕不能夠了。——（石）

（例十二）押司來到這裏，終不成不進去了？——（水）

這都是疑惑不定的口氣，故都用虛擬式。我再舉例：

（例十三）好漢息怒。且饒恕了，小人自有話說。——（水）

（例十四）不要忘了許我的十兩銀子。——（水）

（例十五）你可別多嘴了。——（石）

這些本是命令的口氣，因爲命令式太重了，太硬了，故改用虛擬的口氣，便覺得婉轉柔和了。試看下文的比較便懂得這個虛擬式的重要。

（命令的口氣）	（虛擬的口氣）
放手！	放了手罷。
不要忘記！	不要忘了。
別多嘴！	你可別多嘴了。

我舉這些例來證明第二步提出的假設：『這種「了」字是用來表示虛擬的口氣的』這個假設若是真的，那麼這一類的『了』字應該都可用這個假設去解釋。　第三步舉的例果然沒有例外，故這條通則可以成立。

這種研究法叫做歸納的研究法。　我在上文說過，歸納法是根本法。　凡不懂得歸納

法的，決不能研究文法。故我要再舉一類的例，把這個方法的用法說的格外明白些。

馬建忠作文通，用的方法狠精密，我們看他自己說他研究文法的方法：

> 古經籍歷數千年傳誦至今，其字句渾然，初無成法之可指。乃同一字也，同一句也，有一書迭見者，有他書互見者。是宜博引旁證，互相比儗，因其當然，以進求其所同所異之所以然，而後著為典則，義類昭然。（例言）

他又說：

> 愚故罔揣固陋，取四書，三傳，史，漢，韓文，……兼及諸子，語，（國語）策，（國策）為之字櫛句比，繁稱博引，比例而同之，觸類而長之。窮古今之簡篇，字裏行間，渙然冰釋，皆有以得其會通。

這兩段說歸納的研究法都狠明白。我們可引文通裏的一條通則來做例：

（例一）寡人好貨。寡人好色。寡人好勇。

（例二）客何好？客何事？客何能？

例一的三句，都是先『主詞，』次『表詞，』次『止詞。』（主詞文通作起詞。表詞文通作語詞。）

例二的三句都是先『主詞，』次『止詞，』『表詞』最後。何以『寡人好貨』的『貨』字不可移作『寡人貨好？』何以『客何好』不可改作『客好何？』

我們用歸納法的第一步，看了這例二的三個例，再舉幾個同類的例：

（例三）吾何修而可以比於先王觀也？——（孟）

（例四）生揣我何念？——（史）

看了這些例，我們心裏起一個假設

（假設一）『凡「何」字用作止詞，都該在動詞之前。』

這是第二步。我們再舉例：

（例五）夫何憂何懼？——（論）

（例六）客何爲也？——（史）

這些例都可以證明這個假設可以成爲通則。我們且叫他做『通則一。』這是第三步。

這個『何』字的問題是暫時說明了。但我們還要進一步，問『何以「何」字用作止詞便須在動詞之前呢？』我們要解答這問題，先要看看那些與『何』字同類的字是否與『何』字有同樣的用法。先看『誰』字：

（例七）寡人子未知其誰立焉。——（左）

（例八）朕非屬趙君，當誰任哉？——（史）

（例九）吾誰欺？欺天乎？——（論）

從這些例上，可得一個通則：

（通則二）『凡「誰」字用作止詞，也都在動詞之前。』

次舉『孰』字的例：

（例十）後之人，其欲聞仁義道德之說，孰從而聽之？——（韓）

次舉『奚』字：

（例十一）問臧奚事，則挾策讀書；問穀奚事，則博塞以遊。——（莊）

（例十二）子將奚先？——（論）

次舉『胡』『曷』等字：

（例十三）胡禁不止？——（漢）

（例十四）曷令不行？——（漢）

我們看這些例，可得許多小通則；可知何，誰，孰，奚，曷，胡，等字用作止詞時，都在動詞之前。但這些字都是『詢問代名詞，』故我們又可得一個大通則：

『凡詢問代詞用作止詞時，都該在動詞之前。』

這條通則，我們可再舉例來試證；若沒有例外，便可成立了。

得了這條通則，我們就可以知道『客何好』的『何』字所以必須放在『好』字之前，是因爲『何』字是一個詢問代詞用作止詞。這就是文通的例言說的『博引旁證，互相比儗，因其當然，以進求其所同所異之所以然。』我們若把上文說的手續合爲一表，便更明白了：

客何好？客何能？
吾何修？
夫何憂何懼？

（通則一）凡何字作止詞，應在動詞前。

未知誰立。
當誰任哉？
吾誰欺？

（通則二）凡誰字作止詞，應在動詞前。

孰從而聽之？（通則三）孰字同。

問臧奚事，
問穀奚事。（通則四）奚字同。

胡禁不止？（通則五）胡字同。

曷令不行？（通則六）曷字同。

（總通則）凡詢問代詞用作止詞時，都在動詞之前。

這就是文通自序說的『比例而同之，觸類而長之，……皆有以得其會通。』這就是歸納的研究法。

（二）比較的研究法。

比較的研究法可分作兩步講：

第一步：積聚些比較參考的材料，越多越好。在國語文法學上，這種材料大都是各種『參考文法，』約可分作四類：

(1)中國古文文法，——至少要研究一部馬氏文通。

(2)中國各地方言的文法，——如中國東南各省的各種方言的文法。

(3)西洋古今語言的文法，——英文法，德文法，法文法，希臘拉丁文法等。

(4)東方古今語言的文法，——如滿蒙文法，梵文法，日本文法等。

第二步：遇着困難的文法問題時，我們可尋思別種語言裏有沒有同類或大同小異的文法。若有這種類似的例，我們便可拿他們的通則來幫助解釋我們不能解決的例句。

(1)若各例彼此完全相同，我們便可完全採用那些通則。

(2)若各例略有不同，我們也可用那些通則來做參考，比較出所以同和所以不同的地方，再自己定出新的通則來。

我且舉上篇用的虛擬口氣的「了」字作例。我們怎樣得到那個假設呢？原來那是從比較參考得來的。我看了水滸傳裏的一些例，便想起古文裏的「矣」字，似乎也有這種用法，——也有用在現在和未來的時間的。例如：

諾，吾將仕矣。——（論）

原將降矣。——（左）

如有復我者，則吾必在汶上矣。——（論）

如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣。——（孟）

我於是翻開馬氏文通要看他如何講法。文通說：

矣字者，所以決事理已然之口氣也。已然之口氣，俗間所謂『了』字也。

凡『矣』字之助句讀也皆可以『了』字解之。（九之三。）

文通也用『了』字來比較『矣』字，我心裏更想看他如何解釋。他說：

言效之句，率以『矣』字助之。（孟，如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣）……『矣』字者，決已然之口氣也。而『效』則惟驗諸將來。『矣』字助之者，蓋『效』之發見有待於後，而『效』之感應已露於先矣。（言效之句，即我說的虛擬的效果句子。）

這一段話的末句說的很錯悞，但他指出『言效之句，率以「矣」字助之』一條通則，確能給我一個『暗示』。我再看他講『吾將仕矣』一類的文法：

『吾將仕矣』者，猶云，吾之出仕於將來，已可必於今日也。……其事雖屬將

來，而其理勢已可決其如是而無他變矣。

他引的例有『今日必無嘗矣』『孺子可教矣』『三年無改於父之道，可謂孝矣』等句。

他說這些『矣』字『要不外了字之口氣』。他說：

『了』者，盡而無餘之辭。而其爲口氣也，有已了之了，則『矣』字之助靜字（卽形容詞。）而爲絕句也，與助句讀之往事也。有必了之了，則『矣』字之助言效之句也。外此諸句之助『矣』字而不爲前例所概者，亦卽此已了必了之口氣也。是則『矣』字所助之句，無不可以『了』字解之矣。

我看了這一段，自然有點失望。因爲我想參考『矣』字的文法來說明『了』字的文法，不料馬氏却祇用了『了』字的文法來講解『矣』字的文法。況且他只說『已了必了之口氣，』說的很含糊不明白。如孔子對陽貨說『吾將仕矣，』決沒有『必了』的口氣，決不是如馬氏說的『吾之出仕於將來，已可必於今日』的意思。又如他說『言效之句』所以用『矣』字，是因爲『效之發見有待於將來而效之感應已露於先矣，』這種說法，實

無道理。什麼叫做『效之感應?』

但我因文通說的『言效之句,』遂得着一點『暗示。』我因此想起這種句子在英文裏往往用過去式的動詞來表示虛擬的口氣。別國文字裏也往往有這種辦法。我因此得一個假設:『我們舉出的那些「了」字的例,也許都是虛擬的口氣罷?』

我得着這個『假設』以後的試證工夫,上章已說過了。我要請讀者注意的,是這個假設是從比較參考得來的。白話裏虛擬口氣的『了』字和古文裏的『矣』字,並不完全相同;(如『請你放了我罷』一類的句子是古文裏沒有的。)和別國文字裏的虛擬口氣,也不完全相同。(如英文之虛擬口氣,並不單靠過去式的動詞來表示。別國文字也如此。)但不同之中,有相同的一點,就是虛擬的口氣有區別的必要。馬氏忽略了這個道理,以為一切『矣』字都可用『已了』『必了』兩種『了』字來解說,所以他說不明白。我們須要知道:那些明明是未了的動作,何以須用那表示已了的『矣』字或『了』字?我們須要知道:古文裏『已矣乎,』『行矣夫子!』『休矣先生!』一類的句子;和白話裏『算了罷,』『請你放了

我罷，』『不要忘了那十兩銀子，』——決不能用『已了，必了』四個字來解說；只有『虛擬的口氣』一個通則可以包括在內。

這一類的例是要說明比較參攷的重要的。若沒有比較參考的材料，若處處全靠我們從事實裏『擠』出一些通則來，那就眞不容易了。我再舉一類的例來說明沒有參考材料的困難。六百多年前，元朝有個趙悳著了一部四書箋義，中有一段說：

> 吾我二字，學者多以爲一義，殊不知就己而言則曰吾，因人而言則曰我。『吾有知乎哉？』就己而言也。『有鄙夫問於我，』因人之問而言也。

清朝楊復吉的夢闌瑣筆引了這段話又加按語道：

> 按此條分別甚明。『二三子以我爲隱乎？』我，對二三子而言。『吾無隱乎爾，』吾，就己而言也。『我善養吾浩然之氣，』我，對公孫丑而言，吾，就己而言也。

後來俞樾把這一段鈔在茶香室叢鈔（卷一）裏，又加上一段按語道：

以是推之，『予惟往求朕攸濟，』予卽我也，朕卽吾也。『越予沖人，不卬自恤，』予卽我也，卬卽吾也。其語似複而實非複。

我們看這三個人論『吾我』二字的話，便可想見沒有參考文法的苦處。第一，趙悳能分出一個『就己而言』的吾，和『因人而言』的我，總可算是讀書細心的了。但這個區別實在不夠用，試看莊子『今者吾喪我』一句，又怎樣分別『就己』『因人』呢？若有『主詞』『止詞』等等文法術語，便沒有這種困難了。第二，楊復吉加的按語說『此條分別甚明，』不料他自己舉出的四個例便有兩個是大錯的！『我善養吾浩然之氣，』這個『我』字與上文的幾個『我』字，完全不同；這個『吾』字和上文的幾個『吾』字，又完全不同！倘使當時有了『主格』『受格』『領格』等等術語，等等通則，可作參考比較的材料，這種笑話也可以沒有了。第三，俞樾解釋『予』『朕』『卬』三個字恰都和趙悳的通則相反！這種錯誤也是因爲沒有文法學的知識作參考，故雖有俞樾那樣的大學者，也弄不清楚這個小小的區別。到了我們的時代，通西文的人多了，這種區別便毫

不成困難問題了。　我們現在說：

『吾』『我』二字，在古代文字中，有三種文法上的區別

(甲)主格用『吾』爲常。

(例)吾有知乎哉？

吾其爲東周乎？

吾喪我。

(乙)領格用『吾』。

(例)吾日三省吾身。

猶吾大夫崔子也。

吾道一以貫之。

(丙)受格（止詞司詞）用『我』。

(例一)夫召我者，而豈徒哉？　如有用我者，吾其爲東周乎？

如有復我者，則吾必在汶上矣。

以上爲外動詞的「止詞」

(例二)有鄙夫問於我。

孟孫問孝於我。

善爲我辭焉。

以上爲「介詞」後的「司詞」。

這些區別，現在中學堂的學生都懂得了，都不會纏不清楚了。

故有了參考比較的文法資料，一個中學堂的學生可以勝過許多舊日的大學問家；反過來說，若沒有參考比較的文法資料，一個俞樾有時候反不如今日的一個中學生！

現在我們研究中國文法，自然不能不靠這些「參考文法」的幫助。我們也知道，天下沒有兩種文法是完全相同的；我們也知道，中國的語言自然總有一些與別種語言不相同的特點。但我們決不可因此遂看輕比較研究的重要。若因爲中國語言文字有特點，

就非薄比較的研究，那就成了『因爲怕跌倒就不敢出門』的笨伯了！ 近來有人說，研究中國文法須是『獨立的而非模倣的』。 他說：

何謂獨立的而非模倣的？ 中國文字與世界各國之文字（除日本文頗有與中國文相近者外，）有絕異者數點：其一，主形；其二，單節音，且各字有平上去入之分；其三，無語尾等諸變化；其四，字詞（說文「詞，意內言外也」。）文位確定。是故如標語，（即馬氏文通論句讀編卷系七 適按此似有誤，疑當作「卷十，象一系七。」）所舉之一部分，）如足句之事，如說明語之不限於動字，如動字中『意動』『致動』（如『飲馬長城窟』之飲，謂之致動；『彼白而我白之』之第二白字，謂之意動）等之作成法，如詞與語助字之用，皆國文所特有者也。 如象字比較級之變化，如名字中固有名字普通名字等分類，如主語之絕對不可缺：皆西文所特有，於國文則非甚必要。 今使不研究國文所特有，而第取西文所特有者，一一模倣之，則削趾適屨，扞格難通，一也；比喻不切，求易轉難，二也；爲

無用之分析，徒勞記憶，三也；有許多無可說明者，勢必任諸學者之自由解釋，系統既異，歸納無從，四也；其勉强適合之部分，用法雖亦可通，而歧義必所不免，五也；舉國中有裨實用之變化而犧牲之，致國文不能盡其用，六也。是故如主張廢滅國文則已，若不主張廢滅者，必以治國文之道治國文，決不能專以治西文之道治國文也。（學藝雜誌二卷三號，陳承澤「國文法草創」，頁五至六。）

陳先生這段話是對那『模倣』的文法說的。陳先生自己確是很能用比較的研究法的，但他不幸把馬氏文通包括在『模倣』的文法之內，（原文頁六至八，註六。）似乎他未免誤把『比較』與『模倣』看作一事。他反對『模倣』，是不錯的；但因反對模倣而就忽略比較研究的價值，那就未免有語病了。即如他說的『必以治國文之道治國文』一句話，和我所主張的比較的研究法幾乎處於反對的地位。什麼叫做『以治國文之道治國文』呢？從前那種『書讀千遍，其義自見』的笨法，眞可算是幾千年來我們公認的『治國文之道』！又何必談什麼『國文法』呢？到了談什麼『動字，』『象字，』『主語，』

『說明語』等等文法學的術語我們早已不是『以治國文之道治國文』了，——難道這就是『廢滅國文』嗎？　况且若不從比較的研究下手，若單用『治國文之道治國文，』我們又如何能知道什麼爲『國文所特有，』什麼爲『西文所特有』呢？　陳先生形容那『模倣』文法的流弊說，『其勉强適合之部分，用法雖亦可通，而歧義必所不免。』　我請問，難道我們因爲有『歧義，』遂連那『適合的部分』和『可通的用法』都不該用嗎？何不大胆采用那『適合』的通則，再加上『歧義』的規定呢？　（我做此文之後，方才認得陳先生，方才得讀他的字典稿本的一部分。我深信他是很得力於比較的研究法的。當時即想删去此一段，但初版付印時，不及檢點，忘了删去。今天接到上海來信，方才知道陳先生不幸已於八月八日死了。我因此感觸，重檢此文，删去一些過分的話，可惜爲版本所限，不能全删，記此誌哀。十，九，一。）

中國語言文字的研究，這幾千年來，眞可以算是『獨立』了。　幾千年『獨立』的困難與流弊還不夠使我們覺悟嗎？　我老實規勸那些高談『獨立』文法的人：中國文法學今日的第一需要是取消獨立。　但『獨立』的反面不是『模倣，』是『比較與參考』

比較研究法的大綱，讓我重說一遍：

遇着困難的文法問題時，我們可尋思別種語言裏有沒有同類或大同小異的文法。

若有這種類似的例，我們便可拿他們的通則來幫助解釋我們不能解決的例句。

若各例彼此完全相同，我們便可完全采用那些通則。

若各例略有不同，（陳先生說的「歧義」。）我們也可用那些通則來做參考，比較出所以同和所以不同的地方，再自己定出新的通則來。

（三）

歷史的研究法。

比較的研究法是補助歸納法的，歷史的研究法也是補助歸納法的。

我且先舉一個例來說明歸納法不用歷史法的危險。 我的朋友劉復先生著的一部

中國文法通論，也有一長段講『文法的研究法。』 他說：

研究文法要用歸納法，不能用演繹法。

什麼叫做『用歸納法而不用演繹法』呢？ 譬如人稱代詞（即文通的『指名代字』。）的第一身（即文通的『發語者』。）在口語中只有一個『我』字，在文言中却有我，吾，余，予，四個字。 假使我們要證明這四個字的用法完全相同，我們先應該知道代名詞用在文中共有主格，領格，受格，三種地位；（即文通的主次，偏次，賓次。） 而領格之中又有附加『之』字與不附加『之』字兩種；受格之中又有位置在語詞（Verb）之後和位置在介詞之後兩種。 於是我們搜羅了實例，來證明他：

A 主格。

1 我非生而知之者。——（論語）

2 吾日三省吾身——（同）

3. 余雖爲之執鞭，——（史記）

4. 予將有遠行。——（孟子）

B. 一，領格，不加『之』字的。

1. 可以濯我纓。——（孟子）

2. 非吾徒也。——（論語）

3. 既無武守，而又欲易余罪。——（左傳）

4. 是予所欲也。——（孟子）

B. 二，領格，附加『之』字的。

1. 我之懷矣，自貽伊戚。——（左傳）

2 吾之病也。——（韓愈原毀）

3. 是余之罪也夫！——（史記）

4. 如助予之歎息。——（歐陽修秋聲賦）

C. 一，受格，在語詞後的。

1. 明以敎我。——（孟子）

2. 嫂嘗撫汝指吾而言曰，——（韓愈祭十二郎文）

3. 女爲惠公來求殺余。——（左傳）

4. 爾何曾比予於管仲！——（孟子）

C. 二，受格，在介詞後的。

1. 爲我作君臣相悅之樂。——（孟子）

2. 爲吾謝蘇君。——（史記張儀列傳）

3. 與余通書。——（史記）

4. 天生德於予。——（論語）

到這一步我們總可以得一個總結，說我，吾，余，予，四個字用法完全一樣。這一種方法，就叫作歸納法。（中國文法通論，頁一七。）

這一大段，初看起來，狠像是狠嚴密的方法；細細分析起來，就露出毛病來了。第一個毛病是這一段用的方法實在是演繹法，不是歸納法；是歸納法的第三步，（看本書頁三七。）不是歸納法的全部。劉先生已打定主意：「要證明這四個字的用法完全相同，」故他只要尋些實例來證實這個大前提，他既不問「例外」的多少，也不想說明「例外」的原因，也不問舉的例是應該認為「例外」呢，還是應該認為「例。」如C 一（2）「嫂嘗撫汝指吾而言曰」一句，這「吾」字自是狠少見的，只可算是那不懂文法的韓退之誤用的「例外，」不能用作「例。」此外如A.（1）在論語裏確是「例外，」B.一，（1）與B.二，（1）都是詩歌，也都是「例外。」若但舉與大前提相符合的來作「例，」不比較「例」與「例外」的多少，又不去解釋何以有「例外，」——這便是證明一種「成見，」不是試證一種「假設」了。所以我說他是演繹法，不是歸納法。

第二個毛病更大了。劉先生舉的例，上起論語，下至韓愈歐陽修，共占一千五百年的時間，他不問時代的區別，只求合於通則的「例，」這是絕大的錯誤。這一千五百年中

間，中國文法也不知經過了多少大變遷。即如從孔子到孟子的二百年中間，文法的變遷已就很明顯了。孔子稱他的弟子爲「爾，汝，」孟子便稱「子」了。孔子時代用「斯，」孟子時代便不用了；陽貨稱孔子用「爾，」子夏曾子相稱亦用「爾，汝，」孟子要人「充無受爾汝之實，」可見那時「爾，汝，」已變成輕賤的稱呼了。即如「吾，我，」二字，在論語檀弓時代，區別的很嚴：「吾」字用在主格，又用在領格，但決不用在受格；「我」字專用在受格，但有時要特別著重「吾」字，便用「我」字代主格的「吾」字如「爾愛其羊，我愛其禮」如「我非生而知之者，」「我則異於是，」都是可以解釋的「例外。」到了秦漢以後，疆域擴大了，語言的分子更複雜了，寫定了的文言便不能跟着那隨時轉變的白話變化。白話漸漸把指名代詞的「位次」(Case)的區別除去了；但文字裏仍舊有「吾，我，」「爾，汝，」等字。後人生在沒有這種區別的時代，故不會用這種字，故把這些字隨便亂用。故我們不可說：

吾我兩字用法完全相同，

我們只可說：

　　吾我兩字在論語檀弓時代的用法是狠有區別的；後來這種區別在語言裏漸漸消滅，故在文字裏也往往隨便亂用，就沒有區別了。

如此，方才可以懂得這兩個字在文法上的眞正位置。余予二字也應該如此研究。我們若不懂得這四個字的歷史上的區別，便不能明白這四個字所以存在的緣故。古人不全是笨漢，何以第一身的指名代詞用得着四個『用法完全相同』的字呢？

這種研究法叫做『歷史的研究法。』

爲什麼要用歷史的研究法呢？我且說一件故事：清朝康熙皇帝遊江南時，有一天，他改了裝，獨自出門遊玩。他走到一條巷口，看見一個小孩子眼望着牆上寫的『此路不通』四個字。皇帝問他道：『你認得這幾個字嗎？』那孩子答道：『第二個是「子路」的路字，第三個是「不亦說乎」的不字，第四個是「天下之通喪」的通字。只有頭一個字我不曾讀過。』皇帝心裏奇怪，便問他讀過什麼書。他說讀過論語。皇帝心裏更奇

怪了：難道一部論語裏沒有一個『此』字嗎？　他回到行宮，翻開論語細看，果然沒有一個『此』字。　皇帝便把隨駕的一班翰林叫來，問他們論語裏共有幾個『此』字。　他們有的說七八十個，有的說三四十個，有的說二三十個！　皇帝大笑。

這個故事狠有意思。　顧亭林日知錄說：

論語之言『斯』者七十，而不言『此』；檀弓之言『斯』者五十有二，而言『此』者一而已。　大學成於曾氏之門人，而一卷之中言『此』者十九。　語言輕重之間，世代之別，從可知矣。

其實何止這個『此』字？　語言文字是時時變易的，時時演化的。　當語言和文字不曾分離時，這種變遷演化的痕跡都記載在文字裏，如論語，檀弓與孟子的區別，便是一例。　後來語言和文字分開，語言仍舊繼續不斷的變化，但文字却漸漸固定了。　故雖然有許多『陳跡』的文法與名詞保存在文字裏，但這種保存，完全是不自然的保存，是『莫名其妙』的保存。　古人有而後人沒有的文法區別，雖然勉強保存，究竟不能持久，不久就有人亂用了。

我們研究文法，不但要懂得那亂用時代的文法，還應該懂得不亂用時代的文法。　有時候，我們又可以看得相反的現象：有時古代沒有分別的，後來倒有分別。　這種現象也是應該研究的。　故我們若不懂得古代「吾，我」有分別，便不懂得後來這兩個字何以並用；若不懂得後來「吾，我」無分別，便不懂得白話單用一個「我」字的好處；但是若不懂得古代主格與領格同用「吾」字，便不懂得後來白話分出「我」與「我的」的有理。

因為我們要研究文法變遷演化的歷史，故須用歷史的方法來糾正歸納的方法。

歷史的研究法可分作兩層說：

第一步舉例時，當注意每個例發生的時代：每個時代的例排在一處，不可把論語的例和歐陽修的例排在一處。

第二步先求每一個時代的通則，然後把各時代的通則互相比較：

(a)若各時代的通則是相同的，我們便可合為一個普遍的通則。

(b)若各時代的通則彼此不同，我們便應該進一步，研究各時代變遷的

歷史，尋出沿革的痕跡和所以沿所以革的原因。

我們可舉白話文學裏一個重要的例。前年某省編了一部國語敎科書，送到敎育部請審查。敎育部審查的結果，指出書裏『這花紅的可愛』『鳥飛的狠高』一類的句子，說『的』字都應該改作『得』字。這部書駁回去之後，有人對部裏的人說，『這一類的句子裏，水滸傳皆作「得，」儒林外史皆作「的，」你們駁錯了。』後來陳頌平先生把這事告訴我，我的好奇心引我去比較水滸傳，石頭記，儒林外史三部書的例，不料我竟因此尋出一條狠重要的通則。

先看水滸傳的例：（都在第一回及楔子。）

(1)最是踢得好脚氣毬。

(2)高俅只得來淮西臨淮州。

(3)這高俅，我家如何安得着他？

(4)小的胡亂踢得幾脚。

(5)你既害病，如何來得？

(6)俺如何與他爭得？

(7)免不得飢餐渴飲。

(8)母親說他不得。

(9)此殿開不得。

(10)太公到來，喝那後生「不得無禮！」

(11)極是做得好細巧玲瓏。

(12)母親說得是。

(13)史進十八般武藝，一一學得精熟，多得王進盡心指教，點撥得件件都有奧妙。

(14)方才驚諕得苦。

(15)驚得下官魂魄都沒了。

(16)驚得洪太尉目瞪口呆（此句亞東本作「的」，後見光緒丁亥同文本，果作「得」。可見舉例時不可不注意版本。我作「爾汝篇」論領格當用「爾」。今本尚書有「天之曆數在汝躬」一句，然論語引此句正作「爾躬」。可見尚書經過漢人之手，已不可靠了。）

次舉石頭記的例：（都在卷二十二至卷二十五。）

(17)薛大妹妹今年十五歲，雖不是整生日，也算得將笄之年。

(18)別人拏他取笑都使得。

(19)賈環只得依他、……寶玉只得坐了。

(20)你但凡立得起來，到你大房裏，……也弄個事兒管管。

(21)告訴不得你。

(22)等那件事成了，可也加倍還得起他。

(23)嬸娘身上生得單弱，事情又多，虧嬸娘好大精神，竟料理的周周全全，要是差一點兒的，早累的不知怎樣了。

(24)只見一個十五六歲的丫頭，生的倒也十分精細干淨（比較上文（23）「生得單弱」一條，及下（25）條。）

(25)只見這人生的長容臉面，長挑身材。

(26)舅舅說的有理（比較上文（12）條。）

(27)說的林黛玉撲嗤的一聲笑了。

(28)唬的這個調兒，還只管胡說！

(29)樹上桃花吹下一大斗來，落得滿身滿書滿地都是花片。

(30)弄得你黑眉烏嘴的。

(31)林黛玉只當十分燙得利害。

(32)但問他疼得怎樣。

再舉儒林外史的例：（都在楔子一回。）

(33)世人一見功名，便捨著性命去求他。自古及今，那一個是看得破的。

(34)只靠著我替人家做些針黹生活尋來的錢，如何供得你讀書？

(35)不然，老爺如何得知你會畫花？

(36)有甚麼做不得？

(37)彼此呼叫，還聽得見。

(38)我眼見得不濟事了。

(39)都不得有甚好收場。

(40)鬧的王冕不得安穩。

(41)這個法却定的不好。

(42)一陣怪風刮的樹木都颼颼的響。

(43)王冕同秦老嚇的將衣袖蒙了臉。

(44)娘說的是。

(45)這也說得有理。(比較(44)條。)

（46）照耀得滿湖通紅。

（47）尤其綠得可愛。

（48）鄉間人見畫得好，也有拏錢來買的。

以上從每部書裏舉出的十六個例，共四十八個例。水滸傳最早，（依我的考證，是明朝中葉的著作。）比儒林外史與石頭記至少要早二百多年。水滸傳的十六個例一概用『得』字。石頭記與儒林外史雜用『得』『的』兩字。這種排列法是第一步下手工夫。

第二步，求出每一個時代的例的通則來做比較。

我們細看水滸傳的十六個例，可以看出兩種絕不相同的文法作用：

（甲）自（1）至（10）的『得』字都含有可能的意思。『踢得幾脚』即是『能踢幾脚。』『如何安得，』『如何來得，』『如何爭得，』即是『如何能安，』『如何能來，』『如何能爭。』『免不得』即是『不能免。』『說

他不得』即是『不能說他。』 以上是表『能夠』的意思。 『開不得』即是『不可開』 『不得無禮』即是『不可無禮。』 以上是表『可以』的意思。

(乙)自(11)至(16)的『得』字,是一種介詞,用來引出一種狀詞或狀詞的分句的。 這種狀詞或狀詞的分句都是形容前面動詞或形容詞的狀態和程度的。 這個『得』字的意義和『到』字相彷,(得與到同聲,一音之轉。)大概是『到』字脫胎出來的。 『說得是』即是『說到是處。』 『驚詫得苦』即是『驚詫到苦處。』 『學得精熟』即是『學到精熟的地步。』 『驚得洪太尉目瞪口呆』即是『驚到洪太尉目瞪口呆的地步。』 這都是表示狀態與程度的。(凡介詞之後都該有「司詞」。但「得」字之後,名詞可以省去,故狠像無「司詞」。其實是有的,看「到」字諸例便知。)

於是我們從水滸的例裏求出兩條通則:

（通則一）『得』字是一種表示可能性的助動詞。他的下面或加止詞，或加足詞，或不加什麽。

（通則二）『得』字又可用作一種介詞，用在動詞或形容詞之後，引起一種表示狀態或程度的狀詞或狀語。

其次，我們看石頭記的十六個例，可分出三組來：

（第一組）（17）至（22）六條的『得』字都是表示可能的助動詞如『也算得』等於『也可算，』『只得依他』等於『只能依他，』『立得起來』等於『能立起來，』『還得起他』等於『能夠還他。』這一組沒有一條『例外。』

（第二組）（23）至（28）六條，五次用『的，』一次用『得，』都是表示狀態或程度的狀語之前的『介詞』（23）條最可注意：

生得單弱，

料理的周周全全，

累的不知怎樣了。

『生得』的『得』字明是誤用的『例外。』下文（24）（25）兩條都用『生的，』更可證（23）條的『得』字是『例外。』

（第三組）（29）至（32）四條，都是與第二組完全相同的文法，但都用『得，』不用『的，』——是第二組的『例外。』

再看儒林外史的十六個例，也可分作三組：

（第一組）（33）至（39）七條的『得』字都是表示可能的助動詞，與石頭記的第一組例完全相同，也沒有一個『例外。』

（第二組）（40）至（44）五條，用的『的』字，都是狀語之前的介詞，與石頭記的第二組例也完全相同。

（第三組）（45）至（48）四條又是『例外』了。這些句子與第二組

的句子文法上完全相同，如『說的是』與『說得有理』可有什麼文法上的區別？

我們拿這兩部時代相近的書，和那稍古的水滸傳比較，得了兩條通則：

（通則三）水滸傳裏表示可能的助動詞『得』字，在石頭記和儒林外史裏，仍舊用『得』字。（參看『通則一』。）

（通則四）水滸傳裏用來引起狀語的介詞『得』字，（通則二。）在石頭記和儒林外史裏，多數改用『的』字，但有時仍舊用『得』字。

綜合起來，我們還可得一條更大的通則：

（通則五）水滸傳的時代用一個『得』字表示兩種完全不同的文法，本來狠不方便。 但那兩種『得』字，聲音上微有輕重的不同；那表示可能的『得』字讀起來比那介詞的『得』字要重一點，故後來那輕讀的『得』字就漸漸的變成『的』字。 但這個聲音上的區別是狠微細的，當時又沒有文

法學者指出這個區別的所以然，故做書的人一面分出一個『的』字，一面終不能把那歷史相傳下來的『得』字完全丟了，故同一個意義，同一種文法，同一段話裏往往亂用『的』『得』兩字。　但第一種『得』字—表示可能的助動詞，—狠少例外。

如此，我們方才可算是眞正懂得這兩個字變遷沿革的歷史。　這種研究法叫做歷史的研究法。　這種研究的用處狠大。　即如我們舉的『得』字與『的』字的例，我們可以因此得一條大教訓，又可以因此得一條文法上的新規定。

什麼大教訓呢？　凡語言文字的變遷，都有一個不得不變的理由。　我們初見白話書裏『得』『的』兩字亂用，鬧不清楚，—差不多有現在『的』『底』兩字胡鬧的樣子！—我們一定覺得狠糊塗，狠沒有道理。　但我們若用『比例而同之，觸類而長之』的方法，居然也可以尋出一個不得不變的道理來。　這又是我在第一篇裏說的『民族常識結晶』的一個證據了。

什麼是文法上的新規定呢？語言文字的自然變化是無意的，是沒有意識作用的，是『莫名其妙』的，故往往不能貫徹他的自然趨勢，不能完全打破習慣的舊勢力，不能完全建設他的新法式。即如『得』字的一種用法自然分出來，變成『的』字，但終不能完全丟棄那歷史上遺傳下來的『得』字。現在我們研究了這兩個字的變遷沿革和他們所以變遷沿革的原因，知道了『的』『得』兩字所以亂用，完全是一種歷史的『陳跡』我們便可以依着這個自然趨勢，規定將來的區別：

(1)凡『得』字用作表示可能的助動詞時，一律用『得』字。

(2)凡動詞或形容詞之後的『得』字，用來引起一種狀詞或狀語的，一律用『的』字。

有了這條新規定，以後這兩個字便可以不致胡亂混用了。(現在『的』『底』兩字所以鬧不清楚，只是因爲大家都不曾細心研究這個問題所以發生的原因。)

以上我說研究文法的三種方法完了。歸納法是基本方法；比較法是幫助歸納法的，是供給我們假設的材料的；歷史法是糾正歸納法的，是用時代的變遷一面來限制歸納法，一面又推廣歸納法的效用，使他組成歷史的系統。

水滸傳考證

（一）

我的朋友汪原放用新式標點符號把水滸傳重新點讀一遍，由上海亞東圖書館排印出版。這是用新標點來翻印舊書的第一次。我可預料汪君這部書將來一定要成爲新式標點符號的實用教本他在教育上的效能一定比教育部頒行的新式標點符號原案還要大得多。汪君對於這書校讀的細心，費的工夫之多，這都是我深知道並且深佩服的；我想這都是讀者容易看得出的，不用我細說了。

這部書有一層大長處，就是把金聖歎的評和序都删去了。金聖歎是十七世紀的一個大怪傑，他能在那個時代大胆宣言，說水滸與史記國策有

同等的文學價值，說施耐菴董解元與莊周屈原司馬遷杜甫在文學史上佔同等的位置，說：『天下之文章無有出水滸右者，天下之格物君子無有出施耐菴先生右者！』這是何等眼光！何等膽氣！又如他的序裏的一段：『夫古人之才，世不相沿，人不相及。莊周有莊周之才，屈平有屈平之才，降而至於施耐菴有施耐菴之才，董解元有董解元之才。』這種文學眼光，在古人中狠不可多得。又如他對他的兒子說：『汝今年始十歲，便以此書（水滸）相授者，非過有所寵愛，或者教汝之道當如是也。……人生十歲，耳目漸吐，如日在東，光明發揮。如此書，吾卽欲禁汝不見，亦豈可得？……今知不可相禁，而反出其舊所批釋，脫然授之汝手。』這種見解，在今日還要嚇倒許多老先生與少先生，何況三百年前呢？

但是金聖歎究竟是明末的人。那時代是『選家』最風行的時代；我們讀呂用晦的文集，還可想見當時的時文大選家在文人界占的地位。（參看『儒林外史』。）金聖歎用了當時『選家』評文的眼光來逐句批評水滸，遂把一部水滸淩遲碎砍，成了一部『十七世紀眉批夾註的白話文範』！例如聖歎最得意的批評是指出景陽岡一段連寫十八次

『哨棒，』紫石街一段連寫十四次『簾子，』和三十八次『笑。』聖歎說這是『草蛇灰線法！』這種機械的文評正是八股選家的流毒，讀了不但沒有益處，並且養成一種八股式的文學觀念，是很有害的。

這部新本水滸的好處就在把文法的結構與章法的分段來代替那八股選家的機械的批評。即如第五回瓦官寺一段：

智深走到面前那和尚喫了一驚

金聖歎批道：『寫突如其來，只用二筆，兩邊聲勢都有。』

跳起身來便道請師兄坐同喫一盞智深提着禪杖道你這兩個如何把寺來廢了那和尚便道師兄請坐聽小僧

聖歎批道：『其語未畢。』

智深睜着眼道你說你說

聖歎批道：『四字氣忿如見。』

說在先敝寺……

聖歎批道：『說字與上「聽小僧」一本是接着成句，智深自氣忿忿在一邊夾着「你說你說」耳。章法奇絕，從古未有。』

現在用新標點符號寫出來便成：

智深走到面前，那和尚吃了一驚，跳起身來便道：『請師兄坐，同喫一盞。』智深提着禪杖道：『你二個如何把寺來廢了！』那和尚便道：『師兄請坐，聽小僧——』智深睜着眼道：『你說！你說！』『——說：在先敝寺……』

這樣點讀，便成一片整段的文章，我們不用加什麼恭維施耐菴的評語，讀者自然懂得一切忿怒的聲口和插入的氣話自然覺得這是很能摹神的敘事；並且覺得這是敘事應有的句法，並不是施耐菴有意要作『章法奇絕，從古未有』的文章。

金聖歎的水滸評，不但有八股選家氣，還有理學先生氣。

聖歎生在明朝末年，正當『清議』與『威權』爭勝的時代，東南士氣正盛，雖受了許多摧殘，終不曾到降服的地步。聖歎後來爲了主持清議以至於殺身，他自然是一個贊成清議派的人。故他序水滸第一回道：

一部大書七十回將寫一百八人……而先寫高俅者，蓋不寫高俅便寫一百八人，則是亂自下生也。不寫一百八人先寫高俅，則是亂自上作也。……高俅來而王進去矣。王進者，何人也？不墜父業，善養母志，蓋孝子也。……橫求之四海，竪求之百年，而不一得之。不一得之而忽然有之，則當尊之，榮之，長跽事之，——必欲罵之，打之，至於殺之，因逼去之，是何爲也？王進去而一百八人來矣。則是高俅來而一百八人來矣。

王進去後，更有史進。史者，史也。……記一百八人之事而亦居然謂之史也，何居？從來庶人之議皆史也。庶人則何敢議也？庶人不敢議也。庶人不敢議而又議，何也？天下有道，然後庶人不議也。今則庶人議矣。何用知天下

無道？曰，上進去而高俅來矣。

這一段大概不能算是穿鑿附會。水滸傳的著者著書自然有點用意，正如楔子一回中說的，『且住！若眞個太平無事，今日開書演義又說著些甚麽？』他開篇先寫一個人人厭惡不肯收留的高俅，從高俅寫到王進，再寫到史進，再寫到一百八人，他著書的意思自然很明白。金聖歎說他要寫『亂自上生，』大概是很不錯的。聖歎說，『從來庶人之議皆史也，』這一句話很可代表明末清議的精神。黃梨洲的明夷待訪錄說：

東漢太學三萬人，危言深論，不隱豪強，公卿避其貶議。宋諸生伏闕搥鼓，請起李綱。三代遺風惟此猶爲相近。使當日之在朝廷者，以其所非是爲非是，將見盜賊奸邪懾心於正氣霜雪之下，君安而國可保也。

這種精神是十七世紀的一種特色，黃梨洲與金聖歎都是這種清議運動的代表，故都有這種議論。

但是金聖歎水滸評的大毛病也正在這個『史』字上。中國人心裏的『史』總脫

不了春秋筆法『寓褒貶，別善惡』的流毒。金聖歎把春秋的『微言大義』用到水滸上去，故有許多極迂腐的議論。他以為水滸傳對於宋江，處處用春秋筆法責備他。如第二十一回，宋江殺了閻婆惜之後，逃難出門，臨行時『拜辭了父親，只見宋太公灑淚不已，又分付道，你兩個前程萬里，休得煩惱。』這本是隨便寫父子離別，並無深意。金聖歎卻說：

> 無人處卻寫太公灑淚，有人處便寫宋江大哭；冷眼看破，冷筆寫成。普天下讀書人慎勿謂水滸無皮裏陽秋也。

下文宋江弟兄『分付大小莊客，早晚殷懃伏侍太公，休教飲食有缺。』這也是無深意的敘述。聖歎偏要說：

> 人亦有言，『養兒防老。』寫宋江分付莊客伏侍太公，亦皮裏陽秋之筆也。

這種穿鑿的議論實在是文學的障礙。水滸傳寫宋江，並沒有責備的意思。看他在三十五回寫宋江冒險回家奔喪，在四十一回寫宋江再冒險回家搬取老父，何必又在這裏用曲筆寫宋江的不孝呢？

又如五十三回寫宋江破高唐州後，『先傳下將令，休得傷害百姓，一面出榜安民，秋毫無犯。』這是照例的刻板文章，有何深意？聖歎偏要說：

> 如此言，所謂仁義之師也。今強盜而忽用仁義之師，是強盜之權術也。強盜之權術而又書之者，所以深歎當時之官軍反不能然也。彼三家村學究不知作史筆法，而遽因此等語過許強盜眞有仁義，不亦怪哉？

這種無中生有的主觀見解，眞正冤枉煞古人！聖歎常罵三家村學究不懂得『作史筆法，』却不知聖歎正爲懂得作史筆法太多了，所以他的迂腐氣比三家村學究的更可厭！

這部新本的水滸把聖歎的總評和夾評一齊删去，使讀書的人直接去看水滸傳，不必去看金聖歎腦子裏懸想出來的水滸的『作史筆法；』使讀書的人自己去研究水滸的文學，不必去管十七世紀八股選家的什麼『背面鋪粉法』和什麼『橫雲斷山法』！

（三）

我既不贊成金聖歎的水滸評，我既主張讓讀書的人自己直接去研究水滸傳的文字，我現在又拿什麼話來做水滸傳的新序呢？

我最恨中國史家說的什麼『作史筆法，』但我却有點『歷史癖；』我又最恨人家咬文嚼字的評文，但我却又有點『考據癖！』因爲我不幸有點歷史癖，故我無論研究什麼東西，總喜歡研究他的歷史。因爲我又不幸有點考據癖，故我常常要做一點半新不舊的考據。現在我有了這個機會替水滸傳做一篇新序，我的兩種老毛病——歷史癖與考據癖——不知不覺的又發作了。

我想水滸傳是一部奇書，在中國文學史占的地位比左傳史記還要重大的多；這部書很當得起一個閻若璩來替他做一番考證的工夫，很當得起一個王念孫來替他做一番訓詁的工夫。我雖然夠不上做這種大事業——只好讓將來的學者去做——但我也想努一努力，替將來的『水滸專門家』開闢一個新方向，打開一條新道路。

簡單一句話，我想替水滸傳做一點歷史的考據。

水滸傳不是青天白日裏從半空中掉下來的，水滸傳乃是從南宋初年（西歷十二世紀初年）到明朝中葉（十五世紀末年）這四百年的『梁山泊故事』的結晶——我先說這句武斷的話丟在這裏，以下的兩萬字便是這一句話的說明和引證。

我且先說元朝以前的水滸故事。

宋史二十二，徽宗宣和三年（西歷一一二一）的本紀說：

淮南盜宋江等犯淮陽軍，遣將討捕，又犯京東，江北，入楚海州界。命知州張叔夜招降之。

又宋史三百五十一：

宋江寇京東，侯蒙上書言：『江以三十六人橫行齊魏，官軍數萬無敢抗者，其才必過人。今清溪盜起，不若赦江，使討方臘以自贖。』

又宋史三百五十三：

宋江起河朔，轉略十郡，官軍莫敢嬰其鋒。聲言將至（海州），張叔夜使間者

覘所向，賊徑趨海瀕，劫鉅舟十餘，載鹵獲。於是募死士，得千人，設伏近城，而出輕兵距海誘之戰，先匿壯卒海旁，伺兵合，舉火焚其舟。賊聞之，皆無鬬志。伏兵乘之，擒其副賊。江乃降。

這三條史料可以證明宋江等三十六人都是歷史的人物，是北宋末年的大盜。『以三十六人橫行齊魏，官軍數萬無敢抗者』——看這些話可見宋江等在當時的威名。這種威名傳播遠近，留傳在民間，越傳越神奇，遂成一種『梁山泊神話』。我們看宋末遺民龔聖與作宋江三十六人贊的自序說：

> 宋江事見於街談巷語，不足采著。雖有高如李嵩輩傳寫，士大夫亦不見黜，余年少時壯其人，欲存之畫贊，以未見信書載事實，不敢輕為。及異時見東都事略載侍郎侯蒙傳，有書一篇，陳制賊之計云：『宋江以三十六人橫行河朔京東，官軍數萬無敢抗者，其材必有過人。不若赦過招降，使討方臘，以此自贖，或可平東南之亂。』余然後知江輩眞有聞於時者……（周密癸辛雜識續集上。）

我們看這段話，可見(1)南宋民間有一種『宋江故事』流行於『街談巷語』之中，(2)宋元之際已有高如李嵩一班文人『傳寫』這種故事，使『士大夫亦不見黜』；(3)那種故事一定是一種『英雄傳奇』，故龔聖與『少年時壯其人，欲存之畫贊』。

這種故事的發生與流傳久遠，決非無因。大概有幾種原因：(1)宋江等確有可以流傳民間的事蹟與威名；(2)南宋偏安，中原失陷在異族手裏，故當時人有想望英雄的心理；(3)南宋政治腐敗，奸臣暴政使百姓怨恨，北方在異族統治之下受的痛苦更深，故南北民間都養成一種痛恨惡政治惡官吏的心理，由這種心理上生出崇拜草澤英雄的心理。

這種流傳民間的『宋江故事』便是水滸傳的遠祖。我們看宣和遺事便可看見一部縮影的『水滸故事』。宣和遺事記梁山泊好漢的事，共分六段：

(1)楊志，李進義，(後來作盧俊義。)林冲，王雄，(後來作楊雄。)花榮，柴進，張青，徐寧，李應，穆橫，關勝，孫立等十二個押送『花石綱』的制使，結義為兄弟。後來楊志在潁州阻雪，缺少旅費，將一口寶刀出賣，過着一個惡少，口角廝爭。

楊志殺了那人，判決配衞州軍城。路上被李進義林冲等十一人救出去，同上太行山落草。

（2）北京留守梁師寶差縣尉馬安國押送十萬貫的金珠珍寶上京，爲蔡太師上壽，路上被晁蓋，吳加亮，劉唐，秦明，阮進，阮通，阮小七，燕青等八人用麻藥醉倒，搶去生日禮物。

（3）『生辰綱』的案子，因酒桶上有『酒海花家』的字樣，追究到晁蓋等八人。幸得鄆城縣押司宋江報信與晁蓋等，使他們連夜逃走。這八人連結了楊志等十二人，同上梁山泊落草爲寇。

（4）晁蓋感激宋江的恩義，使劉唐帶金釵去酬謝他。宋江把金釵交給娼妓閻婆惜收了，不料被閻婆惜得知來歷，那婦人本與吳偉往來，現在更不避宋江。宋江怒起，殺了他們，題反詩在壁上，出門跑了。

（5）官兵來捉宋江，宋江躲在九天玄女廟裏。官兵退後，香案上一聲響喨，忽

有一本天書，上寫着三十六人姓名。這三十六人，除上文已見二十八人之外，有杜千，張岑，索超，董平，都已先上梁山泊了；宋江又帶了朱仝，雷橫，李逵，戴宗，李海，等八人上山。那時晁蓋已死，吳加亮與李進義爲首領。宋江帶了天書上山，吳加亮等遂共推宋江爲首領。此外還有公孫勝，張順，武松，呼延綽，魯智深，史進，石秀等人，共成三十六員。（宋江爲帥，不在天書內。）

(6)宋江等既滿三十六人之數，『朝廷無其奈何，』只得出榜招安。後有張叔夜『招誘宋江和那三十六人歸順宋朝，各受武功大夫誥勑，分注諸路巡檢使去也。因此三路之寇悉得平定，後遣宋江收方臘，有功，封節度使。』

宣和遺事一書，近人因書裏的『惇』字缺筆作『惇』字，故定爲宋時的刻本。這種考據法用在那『俗文譌字彌望皆是』的民間刻本上去，自然不很適用，不能算是充分的證據。但書中記宋徽宗欽宗二帝被虜後的事，記載的非常詳細，顯然是種族之痛最深時的產物。書中採用的材料大都是南宋人的筆記和小說，採的詩也沒有劉後村以後的詩。

故我們可以斷定宣和遺事記的梁山泊三十六人的故事一定是南宋時代民間通行的小說。

周密（宋末人，元武宗時還在。）的癸辛雜識載有龔聖與的三十六人贊。三十六人的姓名，大致與宣和遺事相同，只有吳加亮改作吳用，李進義改作盧俊義，阮進改爲阮小二，李海改爲李俊，王雄改爲楊雄：這都與水滸傳更接近了。此外周密記的，少了公孫勝，林冲，張岑，杜千四人，換上宋江，解珍，解寶，張橫四人，（宣和遺事有張橫，又寫作李橫，但不在天書三十六人之數。）也更與水滸接近了。

龔聖與的三十六人贊裏全無事實，只在那些『綽號』的字面上做文章，故沒有考據材料的價值。但他那篇自序却極有價值。序的上半——引見上文——可以證明宋元之際有李嵩高如等人『傳寫』梁山泊故事，可見當時除宣和遺事之外一定還有許多更詳細的水滸故事。序的下半狠稱贊宋江，說他『識性超卓有過人者；』又說：

盜跖與江，與之『盜』名而不辭，躬履『盜』跡而不諱者也。豈若世之亂臣

賊子畏影而自走，所爲近在一身而其禍未嘗不流四海？

這明明是說『奸人政客不如強盜』了！再看他那些贊的口氣，都有希望草澤英雄出來重扶宋室的意思。如九文龍史進贊『龍數肖九，汝有九文；盍從東皇，駕五色雲？』如小李廣花榮贊『中心慕漢，奪馬而歸；汝能慕廣，何憂數奇？』這都是當時宋遺民的故國之思的表現。又看周密的跋語：

> 此皆羣盜之靡耳，聖與既各爲之贊，又從而序論之，何哉？太史公序游俠而進姦雄，不免後世之譏。然其首著勝廣於列傳，且爲項羽作本紀，其意亦深矣。識者當能辨之。

這是老實希望當時的草澤英雄出來推翻異族政府的話。這便是元朝『水滸故事』所以非常發達的原因。後來長江南北各處的羣雄起兵，不上二十年，遂把人類有歷史以來最強橫的民族的帝國打破，遂恢復漢族的中國。這裏面雖有許多原因，但我們讀了龔聖與周密的議論，可以知道水滸故事的發達與傳播也許是漢族光復的一個重要原因哩。

（三）

元朝水滸故事非常發達，這是萬無可疑的事。元曲裏的許多水滸戲便是鐵證。但我們細細研究元曲裏的水滸戲，又可以斷定元朝的水滸故事決不是現在的水滸傳；又可以斷定那時代決不能產生現在的水滸傳。

元朝戲曲裏演述梁山泊好漢的故事的，也不知有多少種。依我們所知，至少有下列各種：

1 高文秀的黑旋風雙獻功（「錄鬼簿」作「雙獻頭」）

2 又 黑旋風喬教學

3 又 黑旋風借屍還魂

4 又 黑旋風鬥雞會

5 又 黑旋風詩酒麗春園

6　又　黑旋風窮風月

7　又　黑旋風大鬧牡丹園

8　又　黑旋風敷演劉耍和（(4)至(8)五種，涵虛子皆無黑旋風三字，今據暖紅室新刻的鍾嗣成「錄鬼簿」爲準。）

9　楊顯之的　黑旋風喬斷案

10　康進之的◉梁山泊黑旋風負荊

11　又　黑旋風老收心

12　紅字李二的　板踏兒黑旋風（涵虛子無下三字。）

13　又　折擔兒武松打虎

14　又　病楊雄

15　李文蔚的◉同樂院燕青博魚（「錄鬼簿」上三字作「報寃臺」，博字作「撲」，今據「元曲選」。）

16 又 燕青射雁

17 李致遠的◉都孔目風雨還牢末

18 無名氏的◉爭報恩三虎下山

19 又 張順水裏報怨

以上關於梁山泊好漢的戲目十九種，是參攷元曲選，涵虛子（元曲選卷首轉錄的。）和錄鬼簿（原書有序，年代爲至順元年，當西曆一三三〇年；又有題詞，年代爲至正庚子，當西曆一三六〇年。）三部書輯成的。不幸這十九種中，只有那加◉的五種現在還保存在臧晉叔的元曲選裏，（下文詳說。）其餘十四種現在都不傳了。

但我們從這些戲名裏，也就可以推知許多事實出來：第一，元人戲劇裏的李逵（黑旋風）一定不是水滸傳裏的李逵。細看這個李逵，他居然能『喬教學，』能『喬斷案，』能『窮風月，』能玩『詩酒麗春園！』這可見當時的李逵一定是一個很滑稽的脚色，略像蕭士比亞戲劇裏的佛斯大夫（Falstaff）——有時在戰場上嘔人，有時在脂粉隊裏使人

笑死。

至於『借屍還魂，』『敷演劉耍和，』『大鬧牡丹園，』『老收心』等等事，更是水滸傳的李逵所沒有的了。第二，元曲裏的燕青也不是後來水滸傳的燕青『博魚』和『射雁，』都不是水滸傳裏的事實。（水滸有燕青射雁一事，或是受了『射雁』的暗示的。）第三，水滸只有病關索楊雄，并沒『病楊雄』的話，可見元曲的楊雄也和水滸的楊雄不同。

現在我們再看那五本保存的梁山泊戲，更可看出元曲的梁山泊好漢和水滸傳的梁山泊好漢大不相同的地方了。我們先敍這五本戲的內容：

（1）黑旋風雙獻功。宋江的朋友孫孔目帶了妻子郭念兒上泰安神州去燒香，因路上有強盜，故來問宋江借一個護臂的人。李逵自請要去，宋江就派他去。郭念兒和一個白衙內有姦，約好了在路上一家店裏相會，各唱一句暗號，一同逃走了。孫孔目丟了妻子，到衙門裏告狀，不料反被監在牢裏。李逵扮做莊家呆後生，買通牢子，進監送飯，用蒙汗藥醉倒牢子，救出孫孔目；又扮做祗候，偷進衙門，殺了白衙內和郭念兒，帶了兩顆人頭上山獻功。

（2）李逵負荊。梁山泊附近一個杏花莊上，有一個賣酒的王林，他有一女名叫滿堂嬌。一日有匪人宋剛和魯智恩，假冒宋江和魯智深的名字，到王林酒店裏，搶去滿堂嬌。那日李逵酒醉了，也來王林家，問知此事，心頭大怒，趕上梁山泊，和宋江魯智深大鬧。後來他們三人立下軍令狀，下山到王林家，叫王林自己質對。王林纔知道他女兒不是宋江們搶去的。李逵慚愧，負荊上山請罪，宋江令他下山把宋剛魯智恩捉來將功贖罪。

（3）燕青博魚。梁山泊第十五個頭領燕青因誤了限期，被宋江杖責六十，氣壞了兩隻眼睛，下山求醫，遇着捲毛虎燕順把兩眼醫好，兩人結為弟兄。燕順在家因為與哥哥燕和嫂嫂王臘梅不和，一氣跑了。燕和夫妻有一天在同樂院遊春，恰好燕青因無錢使用，在那裏博魚。燕和愛燕青氣力大，認他做兄弟，帶回家同住。王臘梅與楊衙內有姦，被燕青撞破。楊衙內倚仗威勢，反誣害燕和燕青持刀殺人，把他們收在監裏。燕青刼牢走出，追兵趕來，

幸遇燕順搭救，捉了奸夫淫婦，同上梁山泊。

（4）還牢末。史進劉唐在東平府做都頭。宋江派李逵下山請他們入夥，李逵在路上打死了人，捉到官，幸虧李孔目救護，定爲誤傷人命，免了死罪。李逵感恩，送了一對匾金環給李孔目。不料李孔目的妾蕭娥與趙令史有姦，拿了金環到官出首，說李孔目私通强盜，問成死罪。劉唐與李孔目有舊仇，故極力虐待他，甚至於收受蕭娥的銀子，把李孔目吊死。李孔目死而復甦，恰好李逵趕到，用宋江的書信招安了劉唐史進，救了李孔目，殺了奸夫淫婦，一同上山。

（5）爭報恩。關勝，徐寧，花榮三個人先後下山打探軍情。濟州通判趙士謙帶了家眷上任，因道路難行，把家眷留在權家店，自己先上任。他的正妻李千嬌是很賢德的，他的妾王臘梅與丁都管有姦。這一天，關勝因無盤纏在權家店賣狗肉，因口角打倒丁都管，李千嬌出來看，見關勝英雄，認他做兄弟。

關勝走後，徐寧晚間也到權家店，在趙通判的家眷住屋的稍房裏偷睡，撞破丁都管和王臘梅的姦情，被他們認做賊，幸得李千嬌見徐寧英雄，認他做兄弟，放他走了。又一天晚間，李千嬌在花園裏燒香，恰好花榮躲在園裏，聽見李千嬌燒第三炷香『願天下好男子休遭羅網之災』，花榮心裏感動，向前相見。李千嬌見他英雄，也認他做兄弟。不料此時丁都管和王臘梅走過門外，聽見花榮說話，遂把趙通判喊來。趙通判推門進來，花榮拔刀逃出，砍傷他的臂膊。王臘梅咬定李千嬌有姦，告到官衙，問成死罪。關勝，徐寧，花榮三人得信，趕下山來，劫了法場，救了李千嬌，殺了姦夫淫婦，使趙通判夫妻和合。

我們研究這五本戲，可得兩個大結論：

第一，元朝的梁山泊好漢戲都有一種很通行的『梁山泊故事』作共同的底本。我們可看這五本戲共同的梁山泊背景：

(1)雙獻功裏的宋江說『某姓宋，名江，字公明，綽號及時雨者是也。幼年曾爲鄆城縣把筆司吏，因帶酒殺了閻婆惜，被告到官，脊杖六十，迭配江州牢城。因打此梁山經過，有我八拜交的哥哥晁蓋知某有難，領嘍囉下山，將解人打死，救某上山，就讓我坐第二把交椅。哥哥晁蓋三打祝家莊身亡，衆兄弟拜某爲頭領。某聚三十六大夥，七十二小夥，半垓來嘍囉，寨名水滸，泊號梁山；縱橫河港一千條，四下方圓八百里，東連大海，西接濟陽，南通鉅野金鄉，北靠青齊兗鄆。……』

(2)李逵負荊裏的宋江自白有『杏黃旗上七個字，替天行道救生民』的話。其餘略同上。又王林也說『你山上頭領都是替天行道的好漢……老漢在這裏多虧了頭領哥哥照顧老漢。』

(3)燕青博魚裏，宋江自白與雙獻功大略相同，但有『人號順天呼保義』的話，又敍殺閻婆惜事也更詳細，有『因帶酒殺了閻婆惜，一腳踢翻燭臺，延燒

了官房』一事。又說『晁蓋三打祝家莊，中箭身亡。』

(4)還牢末裏宋江自敍有『我平日度量寬洪，但有不得已的好漢，見了我時，便助他些錢物，因此天下人都叫我做及時雨宋公明，』的話。其餘與雙獻功略同，但無『三十六大夥七十二小夥』的話。

(5)爭報恩裏宋江自敍詞『只因悞殺閻婆惜，逃出鄆州城，佔下了八百里梁山泊，搭造起百十座水兵營。忠義堂高搠杏黃旗一面，上寫着「替天行道宋公明。」聚義的三十六個英雄漢，那一個不應天上惡魔星？』這一段只說三十六人，又有『應天上惡魔星』的話，與宣和遺事說的天書相同。

看這五條，可知元曲裏的梁山泊大致相同，大概同是根據於一種人人皆知的『梁山泊故事。』這時代的『梁山泊故事』有可以推知的幾點：(1)宋江的歷史小節細目雖互有詳略的不同，但大綱已漸漸固定，成為人人皆知的故事。(2)宣和遺事的三十六人，到元朝漸漸變成了『三十六大夥，七十二小夥，』已加到百零八人了。(3)梁山泊的聲勢越

傳越張大，到元朝時便成了『縱橫河港一千條，四下方圓八百里』的水滸了。（4）最重要的一點是元朝的梁山泊強盜漸漸變成了『仁義』的英雄。元初龔聖與自序作贊的意思，有『將使一歸於正，義勇不相戾，此詩人忠厚之心也』的話，那不過是希望的話。他稱贊宋江等，只能說他們『名號既不僭侈，名稱儼然，猶循故轍；』這是說他們老老實實的做『盜賊，』不敢稱王稱帝。龔聖與又說宋江等『與之盜名而不辭，躬履盜跡而不諱』到了後來，梁山泊漸漸變成了『替天行道救生民』的忠義堂了！這一變非同小可。把『替天行道救生民』的招牌送給梁山泊，這是水滸故事的一大變化，既可表示元朝民間的心理，又暗中規定了後來水滸傳的性質。

這是元曲裏共同的梁山泊背景。

第二，元曲演梁山泊故事，雖有一個共同的背景，但這個共同之點只限於那粗枝大葉的梁山泊略史。此外，那些好漢的個人歷史，性情，事業，當時還沒有固定的本子，故當時的戲曲家可以自由想像，自由描寫。上條寫的是『同，』這條寫的是『異。』我們看他們

的『異』處，方才懂得當時文學家的創造力。懂得當時文學家創造力的薄弱，方才可以了解水滸傳著者的創造力的偉大無比。

我們可先看元曲家創造出來的李逵。李逵在宣和遺事裏並沒有什麼描寫，後來不知怎樣竟成了元曲裏最時髦的一個脚色！上文記的十九種元曲裏，竟有十二種是用黑旋風做主人翁的，還牢末一名李山兒生死報恩人，也可算是李逵的戲。高文秀一個人編了八本李逵的戲，可謂『黑旋風專門家』了！大概李逵這個『脚色』大半是高文秀的想像力創造出來的，正如 Falstaff 是蕭士比亞創造出來的。高文秀寫李逵的形狀道：

我這裏見客人將禮數迎，把我這兩隻手插定。哥也，他見我這威凜凜的身似碑亭，他可慣聽我這這莽壯聲？諕他一個癡掙，諕得他荊棘律的胆戰心驚！

又說：

你這茜紅巾，腥衲襖，乾紅褡膊，腿繃護膝，八答麻鞋，恰便似那烟薰的子路，黑染的金剛。休道是白日裏，夜晚間揣摸着你呵，也不是個好人。

又寫他的性情道：

我從來個路見不平，愛與人當道撅坑。我喝一聲，骨都都海波騰！撼一撼，赤力力山嶽崩！但惱着我黑臉的爹爹，和他做場的歹鬥，翻過來落可便弔盤的煎餅！

但高文秀的雙獻功裏的李逵實在太精細了，不像那鹵莽粗豪的黑漢。看他一見孫孔目的妻子便知他不是『兒女夫妻』；看他假扮莊家後生，送飯進監；看他偷下蒙汗藥，麻倒牢子；看他假扮祗候，混進官衙：這豈是那鹵莽粗疏的黑旋風嗎？至於康進之的李逵負荊，寫李逵醉時情狀，竟是一個細膩風流的詞人了！你聽李逵唱：

飲與難酬，醉魂依舊。尋村酒，恰問罷王留。王留道，兀那裏人家有！可正是清明時候，却言風雨替花愁。和風漸起，暮雨初收。俺則見楊柳半藏沽酒市，桃花深映釣魚舟。更和這碧粼粼春水波紋縐，有往來社燕，遠近沙鷗。

（人道我梁山泊無有景致，俺打那斷的嘴！）

俺這裏霧鎖着青山秀，煙罩定綠楊洲。（那桃樹上一個黃鶯兒將那桃花瓣兒啗呵，啗呵，啗的下來，落在水中——是好看也！我曾聽的誰說來？我試想咱。……哦！想起來了也！俺學究哥哥道來，）他道是輕薄桃花逐水流。（俺綽起這桃花瓣兒來，我試看咱。好紅紅的桃花瓣兒！（笑科）你看我好黑指頭也！）恰便是粉襯的這胭脂透！（可惜了你這瓣兒！俺放你趁那一般的瓣兒去！我與你趕，與你趕！貪趕桃花瓣兒，）早來到這草橋店垂楊的渡口。（不中，則怕悞了俺哥哥的將令。我索回去也……）待不喫呵，又被這酒旗兒將我來相迤逗。他，他，他舞東風在曲律杆頭！

這一段寫的何嘗不美？但這可是那殺人不眨眼的黑旋風的心理嗎？

我們看高文秀與康進之的李逵，便可知道當時的戲曲家對於梁山泊好漢的性情人格的描寫還沒有到固定的時候，還在極自由的時代：你造你的李逵，他造他的李逵；你造一本李逵喬教學，他便造一本李逵喬斷案；你形容李逵的精細機警，他描寫李逵的細膩風流。

這是人物描寫一方面的互異處。

再看這些好漢的歷史與事業。　這十三本李逵戲的事實，上不依宣和遺事，下不合水滸傳，上文已說過了。　再看李文蔚寫燕青是梁山泊第十五個頭領，他佔的地位很重要，宣和遺事說燕青是劫『生辰綱』的八人之一，他的位置自然應該不低。　後來水滸傳裏把燕青派作盧俊義的家人，便完全不同了。　燕青下山遇着燕順弟兄，大概也是自由想像出來的事實。　李文蔚寫燕順也比水滸傳裏的燕順重要得多。　最可怪的是還牢末裏寫的劉唐和史進兩人。　水滸傳寫史進最早，寫他的爲人也極可愛。　還牢末寫史進是東平府的一個都頭，毫無可取的技能；寫宋江招安史進乃在晁蓋身死之後，也和水滸不同。　劉唐在宣和遺事裏是劫『生辰綱』的八人之一，與水滸相同。　還牢末裏的劉唐竟是一個挾私怨謀害好人的小人，還比不上水滸傳的董超薛霸！　蕭娥送了劉唐兩錠銀子，要他把李孔目弔死，劉唐答應了；蕭娥走後，劉唐自言自語道：

> 要活的難，要死的可容易。　那李孔目如今是我手裏物事，搓的圓，捏的匾。　拚

得將他盆呆死了，一來，賺他幾個銀子；二來，也償了我平生心願。 我且喫杯酒去，再來下手，不爲遲哩。

這種寫法，可見當時的戲曲家敘述梁山泊好漢的事蹟，大可隨意構造；並且可見這些文人對於梁山泊上人物都還沒有一貫的明白的見解。

以上我們研究元曲裏的水滸戲，可得四條結論：

(1)元朝是『水滸故事』發達的時代。 這八九十年中，產生了無數『水滸故事』。

(2)元朝的『水滸故事』的中心部分──宋江上山的歷史，山寨的組織和性質──大致都相同。

(3)除了那一部分之外，元朝的水滸故事還正在自由創造的時代：各位好漢的歷史可以自由捏造，他們的性情品格的描寫也極自由。

(4)元朝文人對於梁山泊好漢的見解很淺薄平庸，他們描寫人物的本領很

薄弱。

從這四條上，我們又可得兩條總結論：

(甲)元朝只有一個雛形的水滸故事和一些草創的水滸人物，但沒有水滸傳。

(乙)元朝文學家的文學技術程度很幼稚，決不能產生我們現有的水滸傳。

(附註)我從前也看錯了元人的文學在中國文學史上的位置。近年我研究元代的文學，才知道元人的文學程度實在很幼稚，才知道元代只是白話文學的草創時代，決不是白話文學的成人時代。即如關漢卿馬致遠兩位最大的元代文豪，他們的文學技術與文學意境都脫不了「幼稚」的批評。故我近來深信水滸，西遊，三國，都不是元代的產物。這是文學史上一大問題，此處不能細說，我將來別有專論。

(四)

以上是研究從南宋到元末的水滸故事。我們既然斷定元朝還沒有水滸傳，也做不出水滸傳，那麽水滸傳究竟是什麽時代的什麽人做的呢？

水滸傳究竟是誰做的？這個問題至今無人能夠下一個確定的答案。明人郎瑛七修類稿說「三國宋江二書乃杭人羅貫中所編。」但郎氏又說他曾見一本，上刻「錢塘施耐菴」作的。清人周亮工書影說「水滸傳相傳爲洪武初越人羅貫中作，又傳爲元人施耐庵作。田叔禾西湖遊覽志又云，此書出宋人筆。近日金聖歎自七十回之後，斷爲羅貫中所續，極口詆羅，復僞爲施序於前，此書遂爲施有矣。」田叔禾即田汝成，是嘉靖五年的進士。他說水滸傳是宋人做的，這話自然不値得一駁。郎瑛死於嘉靖末年，那時還無人斷定水滸的作者是誰。周亮工生於萬曆四十年（一六一二），死於康熙十一年（一六七二），正與金聖歎同時。他說，水滸前七十回斷爲施耐庵的是從金聖歎起的；聖歎以前，或說施，或說羅，還沒有人下一種斷定。

聖歎刪去七十回以後，斷爲羅貫中的，聖歎自說是根據「古本。」我們現在須先研

究聖歎評本以前水滸傳有些什麼本子。

明人沈德符的野獲編說：『武定侯郭勳，在世宗朝，號好文多藝。今新安所刻水滸傳善本，即其家所傳，前有汪太函序，託名天都外臣者。』周亮工書影又說：『故老傳聞，羅氏水滸傳一百回，各以妖異語冠其首。嘉靖時，郭武定重刻其書，削其致語，獨存本傳。』據此，嘉靖郭本是水滸傳的第一次『善本』，是有一百回的。

再看李贄的忠義水滸傳序：

水滸傳者，發憤之作也。……施、羅二公身在元，心在宋，雖生元日，實憤宋事。是故憤二帝之北狩，則稱大破遼以洩其憤；憤南渡之苟安，則稱滅方臘以洩其憤。敢問洩憤者誰乎？則前日嘯聚水滸之强人也，欲不謂之忠義，不可也。是故施羅二公傳水滸，而復以忠義名其傳焉。……宋公明者，身居水滸之中，心在朝廷之上，一意招安，專圖報國，卒致於犯大難，成大功，服毒自縊，同死而不辭。……最後南征方臘，一百單八人者陣亡已過半矣。又智深坐化於六和，燕青涕泣而

辭主，二童就計于混江……』（「焚書」卷三。）

李贄是嘉靖萬曆時代的人，與郭武定刻水滸傳的時候相去很近，他這篇序說的水滸傳一定是郭本水滸。我們看了這篇序，可以斷定明代的水滸傳是有一百回的；是有招安以後，『破遼，』『平方臘，』『宋江服毒自盡，』『魯智深坐化』等事的；我們又可以知道明朝嘉靖萬曆時代的人也不能斷定水滸傳是施耐庵做的，還是羅貫中做的。

到了金聖歎，他方才把前七十回定為施耐庵的水滸，又把七十回以後，招安平方臘等事，都定為羅貫中續做的續水滸傳。聖歎批第七十回說『後世乃復削去此節，盛誇招安，務令罪歸朝廷而功歸強盜，甚且至於裒然以忠義二字冠其端，抑何其好犯上作亂至於如是之甚也！』據此可見明代所傳的忠義水滸傳是沒有盧俊義的一夢的。聖歎斷定水滸只有七十回，而罵羅貫中為狗尾續貂。他說『古本水滸如此，俗本妄肆改竄，真所謂愚而好自用也。』我們對於他這個斷定，可有兩種態度：（1）可信金聖歎確有一種古本；（2）不信他得有古本，並且疑心他自己假託古本，『妄肆竄改，』稱真本為俗本，自己的

改本爲古本。

第一種假設—認金聖歎眞有古本作校改的底子—自然是很難證實的。我的朋友錢玄同先生說：『金聖歎實在喜歡亂改古書。近人劉世珩校刊關王原本西廂，我拿來和金批本一對，竟變成兩部書。……以此例彼，則水滸經老金批校，實在有點難信了。』錢先生希望得着一部明板的水滸，拿來考證水滸的眞相。據我個人看來，即使我們得着一部明板水滸，至多也不過是嘉靖朝郭武定的一百回本，就是金聖歎指爲『俗本』的，究竟我們還無從斷定金聖歎有無『眞古本』。但第二種假設—金聖歎假託古本，竄改原本—更不能充分成立。金聖歎若要竄改水滸，儘可自由刪改，並沒有假託古本的必要。他武斷西廂的後四折爲續作，並沒有假託古本，又何必假託一部古本的水滸傳呢？大概文學的技術進步時，後人對於前人的文章往往有不能滿意的地方。元人做戲曲是匆匆忙忙的做了應戲台上之用的，故元曲實在多有太潦草，太疎忽的地方，難怪明人往往大加修飾，大加竄改。況且元曲刻本在當時本來極不完備：最下的本子僅有曲文，無有科白，如日本

西京帝國大學影印的元曲三十種；稍好的本子雖有科白，但不完全，如『付末上見外云云了，』『且引俠上，外分付云云了，』如董授經君影印的十段錦；最完好的本子如臧晉叔的元曲選，大概都是已經明朝人大加補足修飾的了。此項曲本，既非『聖賢經傳，』並且實有修改的必要，故我們可以斷定現在所有的元曲，除了西京的三十種之外，沒有一種不曾經明人修改的。西廂的改竄，並不起於金聖歎，到聖歎時西廂已不知修改了多少次了。周憲王，王世貞，徐渭都有改本，遠在聖歎之前，這是我們知道的。此如李漁改琵琶記的描容一齣，未必沒有勝過原作的地方。我們現在看見劉刻的西廂原本與金評本不同，就疑心全是聖歎改了的，這未免太冤枉聖歎了。在明朝文人中，聖歎要算是最小心的人。他有武斷的毛病，他又有錯評的毛病。但他有一種長處，就是不敢抹殺原本。即以西廂而論，他不知道元人戲曲的見解遠不如明末人的高超，故他武斷後四齣為後人續的。這是他的大錯。但他終不因此就把後四齣都删去了，這是他的謹慎處。他評水滸傳也是如此。我在第一節已指出了他的武斷和誤解的毛病。但明朝人改小說戲曲向來沒有假

託古本的必要。況且聖歎引據古本不但用在百回本與七十回本之爭，又用在無數字句小不同的地方。以聖歎的才氣，改竄一兩個字，改換一兩句，何須假託什麼古本？他改左傳的句讀，尙且不須依傍古人，何況水滸傳呢？因此我們可以假定他確有一種七十回的水滸本子。

我對於『水滸是誰做的？』這個問題，頗曾虛心硏究，雖不能說有了最滿意的解決，但我却有點意見比較的可算得這個問題的一個可用的答案。我的答案是：

（1）金聖歎沒有假託古本的必要。他用的底本大概是一種七十回的本子。

（2）明朝有三種水滸傳：第一種是一百回本，第二種是七十回本，第三種又是一百回本。

（3）第一種一百回本是原本，七十回本是改本。後來又有人用七十回本來删改百回本的原本，遂成一種新百回本。

（4）一百回本的原本是明初人做的，也許是羅貫中做的。羅貫中是元末明

初的人涵虛子記的元曲裏有他的龍虎風雲會雜劇。

(5)七十回本是明朝中葉的人重做的，也許是施耐庵做的。

(6)施耐庵不知是什麽人，但決不是元朝人。也許是明朝文人的假名，並沒有這個人。

這六條假設我且一一解說於下：

(1)金聖歎沒有假託古本的必要，上文已說過了，我們可以承認聖歎家藏的本子是一種七十回本。

(2)明朝有三種水滸傳。第一種是水滸的原本，是一百回的。周亮工說：『故老傳聞，羅氏水滸傳一百回，各以妖異語冠其首，』即是此本。第二種是七十回本，大概金聖歎的『貫華堂古本』即是此本。第三種是一百回本，是有招安以後『征四寇』等事的，亦名忠義水滸傳。李贄的序可為証。周亮工又說：『嘉靖時，郭武定重刻其書，削其致語，獨存本傳』，當即是此本。（說見下條。）

（3）第一種百回本是水滸傳的原本。我細細研究元朝到明初的人做的關於梁山泊好漢的故事與戲曲，敢斷定明朝初年決不能產生現有七十回本的水滸傳。自從宣和遺事到周憲王，這二百多年中，至少有三十種關於梁山泊的書；其中保存到於今的，約有十種。照這十種左右的書看來，那時代文學的見解，意境，技術，沒有一樣不是在草創的時期的，沒有一樣不是在幼稚的時期的。且不論元人做的關於水滸的戲曲。周憲王死在明開國後七十年，他做雜劇該在建文永樂的時代，總算『晚』了。但他的豹子和尙自還俗與黑旋風仗義疎財兩種雜劇，固然遠勝於元曲裏還牢末與爭報恩等等水滸戲，但還是很缺乏超脫的意境和文學的技術。（這兩種，現在董授經君刻的『雜劇十段錦』內。）故我覺得周亮工說的『故老傳聞，羅氏水滸傳一百回，各以妖異語冠其首』的話，大概是可以相信的。周氏又說，『嘉靖時，郭武定重刻其書，削其致語，獨存本傳。』大概這種一百回本的水滸傳原本一定是很幼稚的。

但我們又可以知道水滸傳的原本是有招安以後的事的。何以見得呢？因爲這種

見解和宋元至明初的梁山泊故事最相接近。我們可舉幾個例。宣和遺事說：「那三十六人歸順宋朝，各受武功大夫誥勑，分注諸路巡檢使去也。因此三路之寇悉得平定。後遣宋江收方臘有功，封節度使。」元代宋遺民周密與龔聖與論宋江三十六人也都希望草澤英雄為國家出力。不但宋元人如此：明初周憲王的黑旋風仗義疎財雜劇（大概是改元人的原本的。）也說張叔夜出榜招安，宋江弟兄受了招安，做了巡檢，隨張叔夜征方臘，李逵生擒方臘。這戲中有一段很可注意：

（李撇古）今日聞得朝廷出榜招安，正欲上山報知衆位首領自首出來替國家出力，為官受祿，不想途次遇見。不知兩位哥哥怎生主意？

（李逵）俺山中快樂，風高放火，月黑殺人，論秤分金銀，換套穿衣服；千自由，百自在，可不強似這小官受人的氣！俺們怎肯受這招安也？

（李撇古）你兩個哥哥差見了。……你這三十六個好漢都是有本事有胆量的，平日以忠義為主。何不因這機會出來首官，與官裏出些氣力，南征北討，得

了功勞，做個大官，……不强似你在牛皮帳裏每日殺人，又不安穩，那賊名兒幾時脫得?

這雖是帝室貴族的話，但這種話與上文引的宋元人的水滸見解是很一致的。因此我們可以知道水滸的百回本原本一定有招安以後的事。（看下文論「征四寇」一段。）這是第一種百回本，可叫做原百回本。我們又知道明朝嘉靖以後最通行的水滸傳是『忠義水滸傳，』也是一種有招安以後事的百回本。這是無可疑的。據周亮工說，這個百回本是郭武定删改那每回『各以妖異語冠其首』的原本而成的。這話大概可信。沈德符野獲編稱郭本爲『水滸善本，』便是一證。這一種可叫做新百回本。

大概讀者都可以承認這兩種百回本是有的了。現在難解決的問題就是那七十回本的時代。

有人說，那七十回本是金聖歎假託的，其實並無此本。這一說，我已討論過了，我以爲金聖歎無假託古本的必要，他確有一種七十回本。

又有人說近人沈子培曾見明刻的水滸傳，和聖歎批本多不相同，可見現在的七十回本水滸傳是聖歎竄改百回本而成的；若不是聖歎刪改的，一定是明朝末年人刪改的。依這一說，七十回本應該在新百回本之後。

這一說，我也不相信。我想水滸傳被聖歎刪改的小地方，大概不免。但我想聖歎在前七十回大概沒有什麼大竄改的地方。聖歎既然根據他的『古本』來刪去了七十回以後的水滸，又根據『古本』來改正了許多地方（五十回以後更多）——他既然處處拿『古本』作根據，他必不會有了大竄改而不引據『古本』。況且那時代通行的水滸傳是新百回本的忠義水滸傳，若聖歎大改了前七十回，豈不容易被人看出？況且周亮工與聖歎同時，也只說『近日金聖歎自七十回之後斷爲羅貫中所續，極口詆羅，』並不說聖歎有大竄改之處。如此看來，可見聖歎對於新百回本的前七十回，除了他注明古本與俗本不同之處之外，大概沒有什麼大竄改的地方。

我且舉一個證據。雁宕山樵的水滸後傳是清初做的，那時聖歎評本還不曾很通行，

故他依據的水滸傳還是百回本的忠義水滸傳。這書屢次提到『前傳』的事，凡是七十回以前的事，沒有一處不與聖歎評本相符。最明白的例如說燕青是天巧星，如說阮小七是天敗星，位在第三十一，如說李俊在石碣天文上位次在二十六，如說史進位列天罡星數，都與聖歎本毫無差異。（此書證據極多，我不能遍舉了。）可見石碣天文以前的忠義水滸傳與聖歎的七十回本沒有大不同的地方。

我們雖不曾見忠義水滸傳是什麼樣子的，但我們可以推知坊間現行的續水滸傳——又名征四寇，不是蕩寇志；蕩寇志是道光年間人做的——一定與原百回本和新百回本都有很重要的關係。這部征四寇確是一部古書，很可考出原百回本和忠義水滸傳後面小半部是個什麼樣子。(1)李贄忠義水滸傳序記的事實，如大破遼，滅方臘，宋江服毒，南征方臘時百八人陣亡過半，智深坐化於六和，燕青涕泣而辭主，二童就計於混江，都是征四寇裏的事實。(2)征四寇裏有李逵在壽張縣坐衙斷案一段事，（第三回。）當是根據元曲黑旋風喬斷案的；又有李逵在劉太公莊上捉假宋江負荊請罪的事，（第二回。）是從元曲李

遼負荊脫胎出來的；又有燕青射雁的事（第十七回。）當是從元曲燕青射雁出來的；又有李逵在井裏逃到門雞村，遇着仙翁的事（二十五回。）當是依據元曲黑旋風鬬雞會的。看這些事實，可見征四寇和元曲的水滸戲很接近。（3）最重要的是征四寇敘東京八十萬禁軍教頭王慶遭高俅陷害，迭配淮西，後來造反稱王的事。（二十九至三十一回。）這個王慶明明是水滸傳今本裏的王進。 王慶是『四寇』之一；四寇是遼，田虎，王慶，方臘；『四寇』之名來源很早，宣和遺事說宋江等平定『三路之寇，』後來又收方臘，可見『四寇』之說起於宣和遺事。 但李贄作序時，只說『大破遼』與『滅方臘』兩事；清初人做的水滸後傳屢說『征服大遼，剿除方臘，』但無一次說到田虎王慶的事。 可見新百回本已無四寇，僅有二寇。 我研究新百回本刪去二寇的原因，忽然明白征四寇這部書乃是原百回本的下半部。 征四寇現存四十九回，與聖歎說的三十回不合。 我試刪去征田虎及征王慶的二十回，恰存二十九回；第一回之前顯然還有硬刪去的一回，合起來恰是三十回。 田虎一大段不知爲什麼刪去，但我看王慶一段的刪去明是因爲王慶已變了王進，移在全書

的第一回，故此一大段不能存在。這是征四寇為原百回本的剩餘的第一證據。（4）征四寇每回之前有一首荒謬不通的詩，周亮工說的『各以妖異語冠其首』大概即根本於此。這是第二証據。（5）征四寇的文學的技術和見解，確與元朝人的文學的技術和見解相像。更可斷定這書是原百回本的一部分。若新百回本還是這樣幼稚，決不能得晚明那班名士（如李贄，袁宏道等）那樣欽佩。這是第三証據。

以上我主張（1）新百回本的前七十回與今本七十回沒有什麼大不同的地方；（2）新百回本的後三十回確與原百回本的後半部大不同，可見新百回本確已經過一回大改竄了。新百回本是嘉靖時代刻的，郎瑛著書也在嘉靖年間，他已見有施羅兩本。況且李贄在萬曆時作水滸序又混稱『施羅兩公。』若七十回本出在明末，李贄決沒有合稱施羅的必要。因此我想嘉靖時初刻的新百回本已是兩種本子合起來的：一種是七十回本，一種是原百回本的後半。因為這新百回本（忠義水滸傳）是兩種本子合起來的，故嘉靖以後人混稱施羅二公，故金聖歎敢斷定七十回以前為施本，七十回以後為羅本。

因此，我假定七十回本是嘉靖郭本以前的改本。大概明朝中葉時期，當弘治正德的時候，文學的見解與技術都有進步，故不滿意於那幼稚的水滸百回原本。況且那時又是個人主義的文學發達的時代。李夢陽，康海，王九思，祝允明，唐寅，一班人都是不滿意於政府的，都是不滿意於當時社會的。故我推想七十回本是弘治正德時代的出產品。這書大概略本那原百回本，重新改做一番，刪去招安以後的事；一切人物的描寫，事實的敘述，大概都有許多更改原本之處。如王慶改為王進，移在全書之首，又寫他始終不肯落草，便是一例。若原百回本果是像征四寇那樣幼稚，這七十回本簡直不是改本，竟可稱是創作了。

這個七十回本是明朝第二種水滸傳。我們推想此書初出時必定不能使多數讀者領會，當時人大概以為這七十回是一種不完全的本子，郭勛是一個貴族，又是一個奸臣，故更不喜歡這七十回本。因此，我猜想郭刻的百回的『水滸善本』大概是用這七十回本來修改原百回本的：七十回以前是依七十回本改的，七十回以後是嘉靖時人改的。這個

新百回本是第三種水滸本子。

這第三種本子——新百回本——是合兩種本子而成的，前七十回全採七十回本，後三十回大概也遠勝原百回本的末五十回，所以能風行一世。但這兩種本子的內容與技術是不同的，前七十回是有意重新改做的，後三十回是用原百回本的下半改了湊數的，故明眼的人都知道前七十回是一部，後三十回又是一部。不但上文說的李贄混稱施羅二公是一證據。還有清初的水滸後傳的『讀法』上說『前傳之前七十回中回目用大鬧字者凡十』，現查水滸傳的回目果有十次用『大鬧』字，但都在四十五回以前。既在四十五回以前，何故說『前。七十。回。』呢？這可見分兩水滸為兩部的，不止金聖歎一人了。

（4）如果百回本的原本是如周亮工說的那樣幼稚，或是像征四寇那樣幼稚，我們可以斷定他是元末明初的著作。周亮工說羅貫中是洪武時代的人，大概羅貫中到明末初期還活着。前人既多說水滸是羅貫中做的，我們也不妨假定這百回本的原本是他做的。

（5）七十回本一定是明末中葉的人刪改的，這一層我已在上文（3）條裏說過了。

嘉靖時郎瑛曾見有一本水滸傳，是『錢塘施耐庵』做的。可惜郎瑛不曾說這一本是一百回，還是七十回。或者這一本七十回的即是郎瑛看見的施耐庵本。我想若施本不是七十回本，何以聖歎不說百回本是施本而七十回本是羅本呢？

（6）我們雖然假定七十回本爲施耐庵本，但究竟不知施耐庵是誰。據我的淺薄學問，元明兩朝沒有可以考證施耐庵的材料。我可以斷定的是：（一）施耐庵決不是宋元兩朝人。（二）他決不是明朝初年的人：因爲這三個時代不曾產出這七十回本的水滸傳。（三）從文學進化的觀點看起來，這部水滸傳，這個施耐庵，應該產生在周憲王的雜劇與金瓶梅之間。——但是何以明朝的人都把施耐庵看作宋元的人呢？（田汝成，李贄，金聖歎，周亮工等人都如此。） 這個問題極有研究的價值。清初出了一部後水滸傳，是接着百回本做下去的。（此書敘宋江服毒之後，剩下的三十幾個水滸英雄，出來幫助宋軍抵禦金兵，但無成功；混江龍李俊同一班弟兄，渡海至暹羅國，做了李氏王朝。）這書是一個明末遺民雁宕山樵陳忱做的（據沈登瀛『南潯備志』；參看『蕩寇記』前說水滸邊老漁的跋語，）但他託名『古宋遺民』

我因此推想那七十回本水滸傳的著者删去了原百回本招安以後的事，把『忠義水滸傳』變成了『純粹草澤英雄的水滸傳』一定有點深意，一定很觸犯當時的忌諱，故不得不託名於別人。『施耐庵』大概是『烏有先生』『亡是公』一流的人，是一個假託的名字，明朝文人受禍的最多。高啓，楊基，張羽，徐賁，王行，孫蕡，王蒙，都不得好死。弘治正德之間李夢陽四次下獄；康海，王敬夫，唐寅，都廢黜終身。我們看了這些事，便可明白水滸傳著者所以必須用假名的緣故了。明朝一代的文學要算水滸傳的理想最激烈，故這書的著者自己隱諱也最深。書中說的故事又是宋代的故事，又和許多宋元的小說戲曲有關係，故當時的人或疑施耐庵為宋人，或疑為元人，却不知道宋元時代決不能產生這樣一部奇書。

我們既不能考出水滸傳的著者究竟是誰，正不妨仍舊認『施耐庵』為七十回本水滸傳的著者，——但我們須要記得，『施耐庵』是明朝中葉一個文學大家的假名！

總結上文的研究，我們可把南宋到明朝中葉的水滸材料作一個淵源表如下：

李嵩本——
高如本——
宣和遺事——
其他本——
→ 元代的水滸故事
→ 元代的水滸戲

原百回本　水滸傳（明初）
七十回本　水滸傳（明中葉）
新百回本　水滸傳（嘉靖）
聖歎評本（即七十回本）（淸初）
征四寇

（五）

自從金聖歎把『施耐庵』的七十回本從忠義水滸傳裏重新分出來，到於今已近三百年了。（聖歎自序在崇禎十四年。）這三百年中，七十回本居然成為水滸傳的定本。平心而論，七十回本得享這點光榮，是很應該的。我們現在且替這七十回本做一個分析。

七十回本除『楔子』一回不計外，共分十大段：

第一段——第一至第十一回。這一大段只有楊志的歷史（『做到殿司制

使官，因道君皇帝蓋萬歲山，差一般十個制使去太湖邊搬運花石綱赴京交
納。不料洒家……先陷了花石綱，不能回京。」）是根據於宣和遺事的，
其餘都是創造出來的。這一大段先寫八十萬禁軍教頭王進被高俅趕走
了。王進即是征四寇裏的王慶，不在百八人之數；施耐庵把他從下半部直
提到第一回來，又改名王進，可見他的著書用意。王進之後，接寫一個可愛
的少年史進，始終不肯落草，但終不能不上少華山去；又寫魯達為了仗義救
人，犯下死罪，被逼做和尚，再被逼做強盜；又寫林冲被高俅父子陷害，逼上梁
山。林冲在宣和遺事裏是押送『花石綱』的十二個制使之一；但在龔聖
與的三十六人贊裏卻沒有他的名字，元曲裏也不提起他，大概元朝的水滸
故事不見得把他當作重要人物。水滸傳卻極力描寫林冲，風雪山神廟一
段更是能感動人的好文章。林冲之後，接寫楊志。楊志在困窮之中不肯
落草，後來受官府冤屈，窮得出賣寶刀，以致犯罪受杖，迭配大名府。（賣刀也

是宣和遺事中有的，但在潁州，水滸傳改在京城，是有意的。）這一段連寫五個不肯做強盜的好漢，他的命意自然是要把英雄落草的罪名歸到貪官汚吏身上去。故這第一段可算是水滸傳的「開宗明義」的部分。

第二段——第十二至第二十一回。這一大段寫「生辰綱」的始末，是水滸傳全局的一大關鍵。宣和遺事也記有五花營堤上刼取生辰綱的事，也說是宋江報信，使晁蓋等逃走；也說到劉唐送禮謝宋江，以致宋江殺閻婆惜。水滸傳用這個舊輪廓，加上無數瑣細節目，寫得格外有趣味。這一段從雷橫捉劉唐起，寫七星聚義，寫智取生辰綱，寫楊志魯智深落草，寫宋江私放晁蓋，寫林冲火併梁山泊，寫劉唐送禮酬謝宋江，寫宋江怒殺閻婆惜，直寫到宋江投奔柴進避難，與武松結拜做兄弟。水滸裏的中心人物——須知盧俊義呼延灼關勝等人不是水滸的中心人物——都在這裏了。

第三段——第二十二回到第三十一回。這一大段可說是武松的傳。涵虛

子輿錄鬼簿都記有紅字李二的武松打虎一本戲曲。紅字李二是敎坊劉耍和的女壻，劉耍和已被高文秀編入曲裏，而錄鬼簿說高文秀早死，可見紅字李二的武松戲一定遠在錄鬼簿成書之前，——約在元朝的中葉。可見十四世紀初年已有一種武松打虎的故事。水滸傳根據這種故事，加上新的創造的想像力，從打虎寫到殺嫂，從殺嫂寫到孟州道打蔣門神，從蔣門神寫到鴛鴦樓蜈蚣嶺，便成了水滸傳中最精采的一大部分。

第四段——第三十一回到第三十四回。這一小段是勉强插入的文章。宣和遺事有花榮和秦明等人，無法加入，故寫清風山，清風寨，對影山等一段，把這一班人送上梁山泊去。

第五段——第三十五回到第四十一回。這一大段也是水滸傳中很重要的文字，從宋江奔喪回家，迭配江州起，寫江州遇戴宗李逵，寫潯陽江宋江題反詩，寫梁山泊好漢大鬧江州，直寫到宋江入夥後又偷回家中，遇着官兵追趕，

躲在玄女廟裏，得受三卷天書。江州一大段完全是水滸傳的著者創造出來的。宣和遺事沒有宋江到江州配所的話，元曲也祇說他迭配江州，路過梁山泊，被晁蓋打救上山。水滸傳造出江州一大段，不但寫李逵的性情品格，並且把宋江的野心大志都寫出來。若沒有這一段，宋江便眞成了一個『虛名』了。天書一事，宣和遺事裏也有，但那裏的天書除了三十六人的姓名，只有詩四句：『破國因山木，兵刀用水工；一朝充將領，海內聳威風。』水滸傳不寫天書的內容，又把這四句詩改作京師的童謠：『耗國因家木，刀兵點水工。縱橫三十六，播亂在山東。』（見三十八回。）這不但可見宣和遺事和水滸的關係，又可見後來文學的見解和手段的進化。

第六段——第四十二回到第四十五回。這一段寫公孫勝下山取母親，引起李逵下山取母，又引起戴宗下山尋公孫勝，路上引出楊雄石秀一段。水滸傳到了大鬧江州以後，便沒有什麼很精采的地方。這一段中寫石秀的一

節比較是要算很好的了。

第七段——第四十六回到第四十九回。這一段寫宋江三打祝家莊。在元曲裏，三打祝家莊是晁蓋的事。

第八段——第五十回到第五十三回。寫雷橫，朱仝，柴進三個人的事。

第九段——第五十四回到第五十九回。這一大段和第四段相像，也是插進去做一個結束的。宣和遺事有呼延灼，徐寧等人，水滸傳前半部又把許多好漢分散在二龍山，少華山，桃花山等處了，故有這一大段，先寫呼延灼征討梁山泊，次請出一個徐寧，次寫呼延灼兵敗後逃到青州，慕容知府請他收服桃花山，二龍山，白虎山；次寫少華山與芒碭山遂把這五山的好漢一齊送上梁山泊去。

第十段——第五十九回到七十回。這一大段是七十回本水滸傳的最後部分，先寫晁蓋打曾頭市中箭身亡，次寫盧俊義一段，次寫關勝，次寫破大名府，

次寫曾頭市報仇，次寫東平府收董平，東昌府收張清，最後寫石碣天書作結。宣和遺事裏，盧俊義是梁山泊上最初的第二名頭領，水滸傳前面不會寫他，把他留在最後，無法可以描寫，故只好把擒史文恭的大功勞讓給他。　後來結起帳來，一百零八人中還有董平和張清沒有加入，這兩人又都是宣和遺事裏有名字的，故又加上東平東昌兩件事。　算算還少一個，只好拉上一個獸醫皇甫端！　這眞是水滸傳的『强弩之末』了！

這是水滸傳的大規模。　我們拿歷史的眼光來看這個大規模，可得兩種感想。

第一，我們拿宋元時代那些幼稚的梁山泊故事，來比較這部水滸傳，我們不能不佩服『施耐庵』的大匠精神與大匠本領；我們不能不承認這四百年中白話文學的進步很可驚異！　元以前的，我們現在且不談。　當元人的雜劇盛行時，許多戲曲家從各方面搜集編曲的材料，於是有高文秀等人採用民間盛行的梁山泊故事，各人隨自己的眼光才力，發揮水滸的一方面，或創造一種人物，如高文秀的黑旋風，如李文蔚的燕青之類；有時幾個文

人各自發揮一個好漢的一片面，如高文秀發揮李逵的一片面，楊顯之康進之紅字李二又各各發揮李逵的一片面。但這些都是一個故事的自然演化，又都是散漫的片面的，沒有計畫的，沒有組織的發展。後來這類的材料越積越多了，不能不有一種貫通綜合的總編，於是元末明初有水滸傳百回之作。但這個草創的水滸傳原本，如上節所說，是很淺陋幼稚的。這種淺陋幼稚的證據，我們還可以在征四寇裏尋出許多。然而這個水滸傳原本居然把三百年來的水滸故事貫通起來，用宋元以來的梁山泊故事做一個大綱，把民間和戲臺上的『三十六大夥，七十二小夥』的種種故事作一些子目，造成一部草創的大小說，總算是很難得的了。到了明朝中葉，『施耐庵』又用這個原百回本作底本，加上高超的新見解，加上四百年來逐漸成熟的文學技術，加上他自己的偉大創造力，把那草創的山寨推翻，把那些僵硬無生氣的水滸人物一齊毀去；於是重興水滸，再造梁山，畫出十來個永不會磨滅的英雄人物，造成一部永不會磨滅的奇書。這部七十回的水滸傳不但是集四百年水滸故事的大成，並且是中國白話文學完全成立的一個大紀元。這是我的第一個

感想：

第二，施耐庵的水滸傳是四百年文學進化的產兒，但水滸傳的短處也就吃虧在這一點。倘使施耐庵當時能把那歷史的梁山泊故事完全丟在腦背後，倘使他能忘了那『三十六大夥，七十二小夥』的故事，倘使他用全副精神來單寫魯智深，林冲，武松，宋江，李逵，石秀，等七八個人，他這部書一定格外有精采，一定格外有價值。可惜他終不能完全衝破那歷史遺傳的水滸輪廓，可惜他總捨不得那一百零八人。但是一個人的文學技能是有限的，決不能在一部書裏創造一百零八個活人物。因此，他不能不東湊一段，西補一塊，勉強把一百零八人『擠』上梁山去！鬧江州以前，施耐庵確能放手創造，看他寫武松一個人便佔了全書七分之一，所以能有精采。到了宋江上山以後，全書已去七分之四，還有那四百年傳下的『三打祝家莊』的故事沒有寫，（明以前的水滸故事，都把三打祝家莊放在宋江上山之前。）還有那故事相傳坐第二把交椅的盧俊義，和關勝，呼延灼，徐寧，燕青，等人沒有寫。於是施耐庵不能不潦草了，不能不雜湊了，不能不敷衍了。最明顯的例是寫盧俊義的一

大段。這一段硬把一個坐在家裏享福的盧俊義拉上山去，已是很笨拙了；又寫他信李固而疑燕青，聽信了一個算命先生的妖言便去燒香解災，竟成了一個糊塗漢了！還算得什麼豪傑？至於吳用設的詭計，使盧俊義自己在壁上寫下反詩，更是淺陋可笑。還有燕青在宋元的水滸故事裏本是一個很重要的人物，施耐庵在前六十回竟把他忘了，故不能不勉强把他捉來送給盧俊義做一個家人！此外如打大名府時，宋江忽然生背疽，於是又拉出一個安道全來；又如全書完了，又拉出一個皇甫端來，這種雜湊的寫法，實在幼稚的很。推求這種缺點的原因，我們不能不承認施耐庵吃虧在於不敢拋棄那四百年遺傳下來的水滸舊輪廓。這是很可惜的事。後來金瓶梅只寫幾個人，便能始終貫澈，沒有一種敷衍雜湊的弊病了。

我這兩種感想是從文學的技術上着想的。至於見解和理想一方面，我本不願多說話，因爲我主張讓讀者自己虛心去看水滸傳，不必先懷着一些主觀的成見。但我有一個根本觀念，要想借水滸傳作一個具體的例來說明，並想貢獻給愛讀水滸傳的諸君，做我這

篇長序的結論。

我承認金聖歎確是懂得水滸的第一大段，他評前十一回，都無大錯。他在第一回批道：

> 為此書者之胸中吾不知其有何等冤苦，而必設言一百八人，而又遠托之於水涯。……今一百八人而有其人，殆不止於伯夷太公居海避紂之志矣。

這個見解是不錯的。但他在『讀法』裏又說：

> 大凡讀書先要曉得作書之人是何等心胸。如史記須是太史公一肚皮宿怨發揮出來。……水滸傳却不然。施耐庵本無一肚皮宿怨要發揮出來，只是飽煖無事，又值心閒，不免伸紙弄筆，尋個題目，寫出自家許多錦心繡口。故其是非皆不謬於聖人。

這是很誤人的見解。一面說他『不知其胸中有何等冤苦，』一面又說他『只是飽煖無事，又值心閒，不免伸紙弄筆，』這不是絕大的矛盾嗎？一面說『不止於居海避紂之志』

——老實說就是反抗政府——一面又說『其是非皆不謬於聖人，』這又不是絕大的矛盾嗎？水滸傳決不是『飽煖無事，又值心閑』的人做得出來的書。『飽煖無事，又值心閑』的人只能做詩鐘，做八股，做死文章，——決不肯來做水滸傳。聖歎最愛談『作史筆法，』他却不幸沒有歷史的眼光，他不知道水滸的故事乃是四百年來老百姓與文人發揮一肚皮宿怨的地方。宋元人借這故事發揮他們的宿怨，故把一座強盜山寨變成替天行道的機關。明初人借他發揮宿怨，故寫宋江等平四寇立大功之後反被政府陷害謀死。明朝中葉的人——所謂施耐庵——借他發揮他的一肚皮宿怨，故削去招安以後的事，做成一部純粹反抗政府的書。

這部七十回的水滸傳處處『褒』強盜，處處『貶』官府。這是看水滸的人人人都能得着的感想。聖歎何以獨不能得着這個普遍的感覺呢？這又是歷史上的關係了。聖歎生在流賊遍天下的時代，眼見張獻忠李自成一班強盜流毒全國，故他覺得強盜是不能提倡的，是應該『口誅筆伐』的。聖歎是一個絕頂聰明的人，故能賞識水滸傳。但

文學家金聖歎究竟被春秋筆法家金聖歎誤了。他賞識水滸傳的文學，但他誤解了水滸傳的用意。他不知道七十回本删去招安以後事正是格外反抗政府，他看錯了，以爲七十回本既不贊成招安，便是深惡宋江等一班人。所以他處處深求水滸傳的『皮裏陽秋，』處處把施耐庵恭維宋江之處都解作痛罵宋江。這是他的根本大錯。

換句話說，金聖歎對於水滸的見解與做蕩寇志的俞仲華對於水滸的見解是很相同的。俞仲華生當嘉慶道光的時代，洪秀全雖未起來，盜賊已遍地皆是，故他認定『既是忠義便不做強盜，既做強盜必不算忠義』的宗旨，做成他的結水滸傳，——即蕩寇志——要使『天下後世深明盜賊忠義之辨，絲毫不容假借！』（看蕩寇志諸序。俞仲華死於道光己酉，明年洪秀全起事。）俞仲華的父兄都經過匪亂，故他有『孰知羅貫中之害至於此極耶』的話。他極佩服聖歎，尊爲『聖歎先生，』其實這都是因爲遭際有相同處的緣故。

聖歎自序在崇禎十四年，正當流賊最猖獗的時候，故他的評本努力要證明水滸傳『把宋江深惡痛絕，使人見之眞有狗彘不食之恨。』但水滸傳寫的一班強盜確是可愛

可敬，聖嘆決不能使我們相信水滸傳深惡痛絕魯智深武松林冲一班人，故聖歎只能說『水滸傳獨惡宋江，亦是殲厥渠魁之意，其餘便饒恕了。』好一個強辯的金聖歎！豈但『饒恕，』簡直是崇拜！

聖歎父親見明末的流賊僞降官兵，後復叛去，遂不可收拾。所以他對於宋史侯蒙請赦宋江使討方臘的事，大不滿意，故極力駁他，說他『一語有八失。』所以他又極力表章那沒有招安以後事的七十回本。其實這都是時代的影響。雁宕山樵當明亡之後，流賊已不成問題，當時的問題乃是國亡的原因和亡國遺民的慘痛等等問題，故雁宕山樵的水滸後傳極力寫宋南渡前後那班奸臣誤國的罪狀；寫燕青冒險到金兵營裏把青子黃柑獻給道君皇帝；寫王鐵杖刺殺王黼楊戩梁師成三個奸臣；寫燕青李應等把高俅蔡京童貫等邀到營裏，大開宴會，數說他們誤國的罪惡，然後把他們殺了；寫金兵擄掠平民，勒索贖金；寫無恥奸民，裝做金兵模樣，幫助仇敵來敲吸同胞的脂髓。這更可見時代的影響了。

這種種不同的時代發生種種不同的文學見解，也發生種種不同的文學作物——這

便是我要貢獻給大家的一個根本的文學觀念。水滸傳上下七八百年的歷史便是這個觀念的具體的例證。不懂得南宋的時代，便不懂得宋江等三十六人的故事何以發生。不懂得宋元之際的時代，便不懂得水滸故事何以發達變化。不懂得元朝一代發生的那麼多的水滸故事，便不懂得明初何以產生水滸傳。不懂得元明之際的文學史，便不懂得明初的水滸傳何以那樣幼稚。不讀明史的功臣傳，便不懂得明初的水滸傳何以於固有的招安的事之外又加上宋江等有功被讒遭害和李俊燕青見機遠遁等事。不讀明史的文苑傳，不懂得明朝中葉的文學進化的程度，便不懂得七十回本水滸傳的價值。不懂得明末流賊的大亂，便不懂得金聖歎的水滸見解何以那樣迂腐。不懂得明末清初的歷史，便不懂得雁宕山樵的水滸後傳。不懂得嘉慶道光間的遍地匪亂，便不懂得俞仲華的蕩寇志。——這叫做歷史進化的文學觀念。

九，七，二七，晨二時脫稿。

參考書舉要

宣和遺事（商務印書館本）
癸辛雜識續集　周密（在稗海中）
元曲選　臧晉叔（商務影印本）
錄鬼薄　鍾繼先
雜劇十段錦（董康影印本）
七修類稿　郎瑛
李氏焚書　李贄
茶香室叢鈔，續鈔，三鈔　俞樾
小浮梅檻閒話　俞樾
征四寇
水滸後傳

水滸傳後考

去年七月裏，我做了一篇水滸傳考證，提出了幾個假定的結論：

(1)元朝只有一個雛形的水滸故事和一些草創的水滸人物，但沒有水滸傳。（亞東本頁一〇一—一二八）

(2)元朝文學家的文學技術還在幼稚的時代，決不能產生我們現在有的水滸傳。（頁一二八—一三四）

(3)明朝初年有一部水滸傳出現，這部書還是很幼稚的。我們叫他做『原百回本水滸傳』。（頁一四二—一四九）

(4)明朝中葉—約當弘治正德的時代（西曆一五〇〇上下）—另有一種水滸傳出現。這部書止有七十回（連楔子七十一回，）是用那『原百回

本」來重新改造過的，大致與我們現有的金聖歎本相同。這一本，我們叫他做「七十回本水滸傳」。（頁四五—五二）

（5）到了明嘉靖朝，武定侯郭勛刻出一部定本水滸傳來。這部書是有一百回的。前七十回全採「七十回本，」後三十回是刪改「原百回本」後半的四五十回而成的。「原百回本」的後半有征田虎征王慶兩大部分；郭本把這兩部分都刪去了。這個本子，我們叫他做「新百回本，」或叫做「郭本」。（頁四五—五一）

（6）明朝最通行的水滸傳，大概都是這個「新百回本」。後來李贄評點的忠義水滸傳也是這個「郭本」。直到明末，金聖歎說他家貫華堂藏有七十回的古本水滸傳，他用這個七十回本來校改「新百回本，」定前七十回為施耐庵做的，七十回以下為羅貫中續的。有些人不信金聖歎有七十回的古本，但我覺得他沒有假託古本的必要，故我假定他有一種七十回本作

底本。 他雖有小删改的地方，但這個七十回本的大體必與那新百回本忠義水滸傳的前七十回相差不遠，因為我假設那新百回本的前七十回是全採那明朝中葉的七十回本的。 （頁三五—五二）

（7）我不信金聖歎說七十回以後為羅貫中所續的話。 我假定原百回本為明初的出產品，羅貫中既是明初的人，也許他即是這原百回本的著者。 但施耐菴大概是一個文人的假名，也許即是那七十回本的著者的假名。 （頁五一—五四）

這是我十個月以前考證水滸傳的幾條假設的結論。 我在這十個月之中先後收得許多關於水滸的新材料，有些可以糾正我的假設，有些可以證實我的結論。 故我趁這部新式標點的水滸再版的機會，把這些新材料整理出個頭緒來，作成這篇後考。

我去年做考證時，只曾見着幾種七十回本的水滸，其餘的版本我都不曾見着。 現在

我收到的水滸版本有下列的各種：

（1）李卓吾批點忠義水滸傳百回本的第一回至第十回。

此書爲日本岡島璞加訓點之本，刻於享保十三年（西曆一七二八）是用明刻本精刻的。 此書僅刻成二十回，第十一回至第二十回刻於寶曆九年，但更不易得。 這十回是我的朋友靑木正兒先生送我的。

（2）百回本忠義水滸傳的日本譯本。

岡島璞譯，日本明治四十年東京共同出版株式會社印行，大正二年再版。明刻百回本忠義水滸傳現已不可得，日本內閣文庫藏有一部，此外我竟不知道有第二本了。 岡島譯本可以使我們考見忠義水滸傳的內容，故可寶貴。

（3）百十五回本忠義水滸傳。

此本與三國演義合刻，每頁分上下兩截，上截爲水滸，下截爲三國，合稱『英

雄譜』坊間今改稱『漢宋奇書』我買得兩種，一種首頁有『省城福文堂藏板』字樣，我疑心這是福建刻本。此書原本是大字本，有鈴木豹軒先生的藏本可參考；但我買到的兩種都是翻刻的小本，裏面的三國志已改用毛宗崗評本了。但卷首有熊飛的序，自述合刻英雄譜的理由，中有『東望而三經略之魄尙震，西望而兩開府之魂未招；飛鳥尙自知時，嫠婦猶勤國恤』的話，可見初刻時大概在明崇禎末年。

（4）百二十四回本水滸傳。首頁刻『光緒己卯新鐫，大道堂藏板。』有乾隆丙午年古杭枚簡侯的序。後附有雁宕山樵的水滸後傳，首頁有『姑蘇原板』的篆文圖章。大概這書是在江蘇刻的。後傳板本頗佳，但那百二十四回的前傳板本很壞。

此外，還有兩種版本我自己雖不曾見着，幸蒙青木正兒先生替我鈔得回目與序例的：

（5）百十回本的忠義水滸傳。（日本京都帝國大學鈴木豹軒先生藏）

這也是一種『英雄譜』本，內容與百十五回本略同，合刻的三國志還是『李卓吾評本』。鈴木先生藏的這一本上有原藏此書的中國商人的跋，有康熙十二年至十八年的年月，可見此書刻於明末或淸初，大概卽是百十五回本的底本。

(6)百二十回本忠義水滸全書。（日本京都府立圖書館藏）

這是一種明刻本，有楊定見序，自稱爲『事卓吾先生』之人，大概這書刻於天啓崇禎年間。這書有『發凡』十一條，說明增加二十回的緣起。這書增加的二十回雖然也是記田虎王慶兩寇事的，但依回目看來，與上文(3)(4)(5)三種本子很有不同的地方。

我現在且把水滸各種本子綜合的內容分作六大部分，再把各本的有無詳略分開註明：

第一部分，自張天師祈禳瘟疫，到梁山泊發現石碣天文——卽今本水滸傳七十一回

的全部。

(1)百回本自第一回到七十一回，內容同，文字略有小差異，多一些駢句與韻語。 七十一回無盧俊義的一夢。

(2)百二十回本自第一回到七十一回，與百回本同。 也無盧俊義的夢。

(3)百十回本自第一回到六十一回，內容同，文字略有刪節之處。 回數雖有併省，事實並未刪減。 發現石碣後，也無盧俊義的夢。

(4)百十五回本自第一回至六十六回，內容同，文字與百十回本略同，回數比百十回本稍多，但事實相同。 也無盧俊義的夢。

(5)百二十四回本自第一回至七十回，內容同，但文字刪節太多了，有時竟不成文理。 也無盧俊義的夢。

第二部分，自宋江柴進等上東京看燈，到梁山泊全夥受招安——即今征四寇的第一回到十一回。

(1)百回本自第七十二回到八十二回，內容同。
(2)百二十回本自第七十二回到八十二回，內容同。
(3)百十回本自第六十二回到七十二回，內容同。
(4)百十五回本自第六十七回至七十七回，內容同。
(5)百二十四回本自第七十一回至八十一回，內容同。

第三部分，自宋江等奉詔征遼，到征遼凱旋時——即今征四寇的第十二回到十七回。

(1)百回本自第八十三回到九十回，比征四寇多兩回，但事實略同。
(2)百二十回本自第八十三回到九十回，與百回本同，但第九十回改『雙林渡燕青射雁』為『雙林鎮燕青遇故』。
(3)百十回本自第七十三回到八十回，——內缺第七十五回——內容與征四寇同。
(4)百十五回本自第七十八回到八十三回，內容同征四寇。

(5)百二十四回本自第八十二回到九十回，回目加多，文字更簡。但事實無大差異。

第四部分，自宋江奉詔征田虎，到宋江平了田虎回京——即今征四寇第十八回到二十八回。

(1)百回本，無。

(2)百二十回本自第九十一回到一百回。回目與征四寇全不同。事實有些相同的，例如瓊英匹配張清，花和尚解脫緣纏井，喬道清作法，都是征四寇裏有的事。也有許多事實大不同，例如此書有陳瓘的事，但征四寇不曾提起他。

(3)百十回本自第八十一回到九十一回，全同征四寇。

(4)百十五回本自第八十四回到九十四回，全同征四寇。

(5)百二十四回本自第九十一回到一百零一回，同征四寇。

第五部分，自追敍『高俅恩報柳世雄』起，到宋江討平王慶囘京——即今征四寇的第二十九回到四十回。

(1)百回本，無。

(2)百二十回本自第百零一回到百十回，回目與征四寇全不同。事實與人物有同有異，寫王慶一生與各本大不同。

(3)百十回本自第九十二回到百零一回，事實全同征四寇，但回目減少兩回。

(4)百十五回本自第九十五回到百零六回，回目與事實全同征四寇。

(5)百二十四回本自第百零二回到百十四回，回目多一回，事實全同征四寇。

第六部分，自宋江請征方臘，到宋江李逵吳用花榮死後宋徽宗夢遊梁山泊——即征四寇的第四十一回到四十九回。

(1)百回本自第九十回的下半到一百回，與征四寇相同。

(2)百二十回本自第百十回的下半到百二十回，與征四寇相同。

(3)百十回本自第百零一回的下半到百十回，與征四寇相同。

(4)百十五回本自第百零六回的下半到百十回，與征四寇相同。

(5)百二十四回本自第百十四回的下半到百二十四回，與征四寇相同。

這個內容的分析之中，最可注意的約有幾點：

第一，今本七十一回的水滸傳，各本都有，並且內容相同。 這一層可以證實我的假設：『新百回本的前七十回與今本七十回沒有什麼大不同的地方。』

第二，忠義水滸傳（新百回本） 第七十一回以後，果然沒有田虎與王慶的兩大部分。我在考證裏（頁四八）說新百回本已無四寇，僅有二寇，這個假設也有證明了。

第三，我在考證裏（頁四八）說：『征四寇這部書乃是原百回本的下半部。 征四寇現存四十九回，與聖歎說的三十回不合。 我試刪去征田虎及征王慶的二十回，恰存二十九回；第一回之前顯然還有硬刪去的一回，合起來恰是三十回。』 這個推算現在得了無數

證據，最重要的證據是百廿回本的發凡十一條中有一條說：『郭武定本，即舊本，移置閻婆事甚善。其於寇中去王田而加遼國，猶是小說家照應之法，不知大手筆者正不爾爾，如本內王進開章而不復收繳，此所以異諸小說而為小說之聖也歟！』這一條明說王田兩寇是刪去的，遼國一部分是添入的。刪王田一層可以證實我的假設，添遼國一層可以糾正我的考證。原本是有王田方三寇（與宋江為四寇）而沒有征遼一部分的。

第四，看上文引的百廿回本的發凡，可知新百回本有和原本水滸傳不同的許多地方：（1）閻婆事曾經『移置，』（2）加入征遼一段，（3）刪去田虎一段，（4）又刪去王慶一段，（5）發凡又說『古本有羅氏致語，相傳燈花婆婆等事，既不可復見。』這又可印證周亮工書影說的『故老傳聞，羅氏水滸傳一百回，各以妖異語冠其首；嘉靖時郭武定重刻其書，削其致語，獨存本傳』的話是可信的。我去年誤認征四寇每回前面的詩句即是周氏說的妖異語（頁四八，）那是錯了。（「致語」考見後。）羅氏原本的致語當刻百廿回本時已不可復見。但書影與百廿回本發凡說的話都可以幫助我的兩個假設：『原百回本是

很幼稚的，』『原百回本與新百回本大不相同』

第五，百廿回本的發凡又說：『忠義者，事君處友之善物也。不忠不義，其人雖生，已朽；其言雖美，弗傳。此一百八人者忠義之聚于山林者也；此百廿回者，忠義之見於筆墨者也。失之于正史，求之于稗官；失之于衣冠，求之于草野。蓋欲以動君子而使小人亦不得借以行其私。故李氏復加「忠義」二字，有以也夫！』這樣看來，『忠義』二字是李贄加上去的了。但我們細看忠義水滸傳的刻本與譯本，再細看百廿回本的發凡，可以推知忠義水滸傳是用郭武定本做底本的；雖另加『忠義』二字，雖加評點（評語甚短，又甚少。）但這個本與郭本可算是一個本子。

第六，新百回本的內容我們現在既已知道了，我們從此就可以斷定征四寇與其他各本的田虎王慶兩大段是原百回本留剩下來的。原百回本雖已不可見，但我們看這兩大段便知水滸傳的原本的見解與技術實在不高明。我且舉例爲證。百十五回本第九十五回寫高俅要報答柳世雄的舊恩，喚提調官張斌曰：

此人是吾恩人，欲與一好差職代我處置。

張斌稟曰：

只有一個，是十萬禁軍教頭王慶，少四個月便出職。　原因六國差開使臣張來勒我朝廷鎗手出試鬥敵勝負。　做了六國賞罰文字，若勝便不來侵我國；若輸與六國，那時每年納六國歲幣。　這六國是九子國，都與國，龍馳國，滔泊國，野馬國，新建國。　却得王慶取了軍令狀，就金殿下與『六國强』比鎗，被王慶刺死。　止有四個月滿，便陞總管。　太尉要報恩人，只要王慶肯讓，便好。

這種鄙陋的見解，與今本水滸寫八十萬禁軍教頭王進一段相比，眞有天地的懸隔了。　我在考證裏（頁四八，又五五）說王進即是原本的王慶，我現在細看各本記王慶得罪高俅的一段，覺得我那個假設是不錯的。　即如今本水滸第一回寫高俅被開封府尹逐出東京之後，來淮西臨淮州投奔柳世權，後來大赦之後，柳世權寫信把高俅荐給東京開生藥鋪的董將士。　這個臨淮州的柳世權即是原本的靈壁縣的柳世雄。　臨淮舊治即在明朝的靈璧

縣；大概原本作靈璧縣，『施耐菴』嫌他不古，故改爲臨淮州。『施耐菴』把王慶提前八十回，改爲王進，又把靈璧縣的柳世雄也提前八十回，改爲臨淮州的柳世權。王慶的事本無歷史的根據，六國比武的話更鄙陋無據，故被全删了。田虎的事實也無歷史的根據，故也被全删了。方臘是有歷史的根據的，故方臘一大段仍保留不删。明朝的邊患與宋朝略同，都在東北境上，故新百回本加入征遼一大段，以補那删去的王田兩寇。况且征遼班師時，魯智深與宋江等同上五臺山參拜智眞長老，並不曾提及山西有亂事。原本說田虎之亂起於山西沁州，佔據河北郡縣，都在今山西境內，離五臺山很近。故田虎一大段的地理與事實都和征遼一大段不能並立。這大概也是田虎所以删去的一個原因。

第七，但百廿回本的發凡裏還有一段話最可注意。他說：

> 古本有羅氏『致語』，相傳燈花婆婆等事，既不可復見，乃後人有因四大寇之拘而酌損之者，有嫌一百廿回之繁而淘汰之者，皆失。

這幾句話很重要，因爲我們從此可以知道李贄評本以前已有一種百二十回本，是我們現

在知道的百二十回本的祖宗。這種百二十回本大概是前九十回採用郭本，加入原本的王田二寇，後十回仍用郭本，遂成百二十回了。大概前七十一回已經在改作時放大了，拉長了；故後來無論如何不能恢復百回之舊，郭本所以不能不删二寇，這也是一個原因；其餘各本凡不删二寇的，無論如何删節，總不能不在百十回以外，也是爲了這個緣故。

總結起來，我們可以說：

（1）前七十一回，自從郭武定本（新百回本）出來之後，使不曾經過大改動了。文字上的小修正是有的。例如郭本第一回之前有一篇很短的『引首，』專寫宋朝開基以至嘉祐三年底下才是第一回『張天師祈禳瘟疫，洪太尉誤走妖魔；』今七十回本把『引首』併入第一回，合稱『楔子。』照文字看來，這種歸併與修改恐怕是郭本以後的事，也許是金聖歎做的，因爲除了金聖歎本之外，沒有別本是這樣分合的。這是較大的修正。此外，郭本第七十一回發見石碣天文之後便是『梁山泊英雄排坐次，』坐次排定後卽是

大聚義的宣誓；宣誓後接寫重陽大宴，宋江表示希望朝廷招安之意，武松李逵都不滿意，宋江憤怒殺李逵，經諸將力勸始赦了他。 此下便是山下捉得萊州解燈上京的人，宋江因此想上東京遊玩。 各本都有萊州解燈人一段（「征四寇」誤刪此段，）但都沒有盧俊義的夢。只有七十回本是有這個夢的。 這是最重要的異點。

（2）第二部分——自上東京看燈到招安——各本都有。 這一大段之中，有黑旋風喬捉鬼，雙獻頭，喬坐衙，等事，都是元曲裏很幼稚的故事大概這些還是原百回本的遺留物。 但這一大段裏有『燕青月夜遇道君』一節，寫的頗好。 大概這一大段有潦草因襲的部分，也有用氣力改作的部分。 自從郭武定本出來之後，這一大段也就不曾有什麼大改動了。

（3）第三部分——征遼至凱旋——是郭武定本加入的。 這一大段之中，寫征遼的幾次戰事實在平常的很。 五臺山見智眞長老的一節，我疑心是原百回本征田虎的末段，因為田虎在山西作亂，故亂平後魯智深與宋江乘便往游五臺山。 郭武定本既刪田虎的一大段，故把五臺參禪的一節留下，作為征遼班師時的事。 這一部分自從郭本加入以後，也就

無人敢删去了。

（4）第四部分與第五部分——田虎與王慶兩寇——是原百回本有的，郭本始删去，至百二十回本又恢復回來；百十回本，百十五回本，百二十四回本也都恢復回來。這兩部分的敍述實在沒有文學的價值，但他們的僥幸存留下來也可使我們考見原百回的性質，可以給我們一種比較的材料。最可注意的一點是這兩部分的文字有兩種大不同的本子：一種是百二十回本，一種是百十回本，百十五回本，征四寇本，與百二十四回本。百二十回本是用原百回本的材料來重新做過的。何以知道是用原材料呢？因爲這裏面的事實如緣纏井一節，卽是元曲黑旋風鬥雞會的故事，是一證；有許多人物——如瓊英，鄔梨，喬道淸，龔端，段家——皆與各本相同，是二證。何以知是重新做過的呢？因爲百二十回本寫王慶的事實與各本都不同。各本的回目如下：

高俅恩報柳世雄，王慶被陷配淮西。

王慶遇龔十五郎，滿村嫌黃達鬧場。

王慶打死張太尉，夜走永州遇李杰。

快活林王慶使棒，段三娘招贅王慶。

百二十回本的回目如下：

謀墳地陰險產逆，踏春陽妖蠱生奸。

王慶因姦吃官司，龔端被打師軍犯。

張管營因妾弟喪身，范節級爲表兄醫臉。

段家莊重招新女壻，房山寨雙併舊強人。

這裏面第四回的回目雖不同，事實却相同；那前三回竟完全不同。大概百二十回本的編纂人也知道『高俅恩報柳世雄』一回的人物事實顯然和王進一回的人物事實有重複的嫌疑，故他重造出一種王慶故事，把王慶寫成一個壞強盜的樣子。這是百二十回本重新做過的最大證據。此外還有一個證據：百回本的第九十回是『雙林渡燕青射雁』（卽『征四寇』的第十七回）百二十回本把這一件事分作兩回，改九十回爲『雙林鎭燕

青遇故，』後面接入田虎王慶的二十回，至百十回方才是『燕青秋林渡射雁。』這種穿鑿的痕跡更明顯了。

百十回本，百十五回本，百二十四回本，征四寇本，這四種本子的田虎王慶兩部分好像是用原百回本的原文，雖不免有小改動，但改動的地方大概不多。

(5)第六部分—平方臘一段與盧俊義宋江等被毒死一段—是郭武定本有的，後來各本也差不多全採郭本，不敢大改動。平方臘一段平常的很，大概是依據原百回本的。出征方臘之前的一段（百回本的第九十回）寫宋江等破遼回京，李逵燕青偷進城去遊玩，在一家勾欄裏聽得一個人說書，說的是三國志關雲長刮骨療毒的故事。三國志的初次成書也是在明朝初年，這又可見水滸的改定必在三國志之後了。

平定方臘以後的一段，寫魯智深之死，寫燕青之去，寫宋江之死，寫徽宗夢遊梁山泊，都頗有文學意味，可算是忠義水滸傳後三十回中最精采的部分。這一段寫宋江之死一節最好：

宋江自飲御酒之後，覺得心腹疼痛，想被下藥在酒裏，急令人打聽，……已知中了奸計，乃歎曰：『我自幼學儒，長而通吏，不幸失身於罪人，幷不曾行半點欺心之事。今日天子聽信奸佞，賜我藥酒。我死不爭，只有李逵見在潤州，他若聞知朝廷行此意，必去哨聚山林，把我等一世忠義壞了。』連夜差人往潤州喚取李逵刻日到楚州。……李逵到楚州拜見，宋江曰：『……特請你來商議一件大事。』李逵曰：『什麼大事？』宋江曰：『你且飲酒。』宋江請進後廳，款待李逵吃了半晌酒食。宋江曰：『賢弟，我聽朝廷差使人送藥酒來賜與我吃。如死，却是怎的好？』李逵大叫『反了罷！』宋江曰：『軍馬都沒了，兄弟等又各分散，如何反得成？』李逵曰：『我鎮江有三千軍馬，哥哥楚州軍馬盡點起來，再上梁山泊，强在這里受氣！』宋江曰：『兄弟，你休怪我。前日朝廷差天使賜藥酒與我服了。我死後恐你造反，壞了我忠義之名，因此請你來相見一面。酒中已與你慢藥服了。回至潤州必死。你死之後，可來楚州南門外蓼

兒洼，和你陰魂相聚。』言訖，淚如雨下。李逵亦垂淚曰：『生時服侍哥哥，死了也只是哥哥部下一個小鬼。』言畢，便覺身子沉重，洒淚拜別下船。回到潤州，果然藥發。李逵將死，吩咐從人：『將我靈柩去楚州南門外蓼兒洼與哥哥一處葬。』從人不負其言，扶柩而往，……葬於宋江墓側。

這種見解明明是對於明初殺害功臣有感而發的。因為這是一種真的感慨，故那種幼稚的原本水滸傳裏也會有這樣哀豔的文章。

大概水滸的末段是依據原百回本的舊本的，改動的地方很少。郭刻本的篇末有詩云：

由來義氣包天地，只在人心方寸間。
罡煞廟前秋日淨，英魂常伴月光寒。

又詩云：

梁山寒日澹無輝，忠義堂深晝漏遲。

孤塚有人薦蘋藻，六陵無淚濕冠衣。……

但征四寇本百十五回本百二十四回本都沒有這兩首詩，都另有兩首詩，大概是原本有的。其一首云：

莫把行藏怨老天，韓彭當日亦堪憐。一心報國摧鋒日，百戰擒遼破臘年。

煞曜罡星今已矣，佞臣賊子尚依然！早知鴆毒埋黃壤，學取煙波泛釣船。

這裏我圈出的五句，很可表現當日做書的人的感慨。最可注意的是這幾種本子通篇沒有批評，篇末却都有兩條評語：

評：公明一腔忠義，宋家以鴆飲報之。昔人云，『高鳥盡，良弓藏；狡兎死，走狗烹。』千古名言！

又評：閱此須閱南華『齊物』等篇，始澆胸中塊壘。

第一條評明是點出『學取烟波泛釣船』的意思。水滸末段寫燕青辭主而去，李俊遠走海外，都只是這個意思。燕青一段很有可研究之點，我先引百十五回本（百二十四回

本與「征四寇」本皆同）這一段：

燕青來見盧俊義曰：『小人蒙主人恩德，今日成名，就請主人回去，尋個僻靜去處，以終天年。未知如何？』盧俊義曰：『我今日功成名顯，正當衣錦還鄉封妻蔭子之時，却尋個沒結果！』燕青笑曰：『小人此去，正有結果。恐主人此去無結果。豈不聞韓信立十大功勞，只落得未央宮前斬首？』盧俊義不聽，燕青又曰：『今日不聽，恐悔之晚矣……』拜了四拜，收拾一擔金銀，竟不知投何處去。

燕青還有留別宋江的一封書，書中附詩一首：

情願自將官誥納，不求富貴不求榮。

身邊自有君王赦，淡飯黃齏過此生。

那封書和那首詩都被郭本改了，改的詩是：

雁序分飛自可驚，納還官誥不求榮。

身邊自有君王赦洒脫風塵過此生。

這樣一改，雖然更「文」了，但結句遠不如原文。那封信也是如此。大概原本雖然幼稚，有時頗有他的樸素的好處。我們拿百十五回本，征四寇本，百二十四回本的末段和郭本的末段比較之後，就不能不認那三種本子爲原文而郭本的末段爲改本了。

以上所說，大概可以使我們知道原百回本與新百回本的內容了，又可以知道明朝末年那許多百十回以上的水滸本子所以發生的原故了。但我假設的那個明朝中葉的七十回本究竟有沒有，這個問題却不曾多得那些新材料的幫助。我們雖已能證實「郭本水滸傳的前七十一回與金聖嘆本大體相同，」但我們還不能確定(1)嘉靖朝的郭武定本以前，是否眞有一個七十一回本，(2)郭本的前七十一回是否眞用一種七十回本來修改原百回本的。

我疑心這個本子雖然未必像金聖歎本那樣高明，但原百回本與郭本之間，很像曾有

一個七十回本。

我的疑心除了去年我說的理由之外，還有三個新的根據：

(1)明人胡應麟（萬曆四年舉人）的莊嶽委談卷下有一段云楊用修（一四八八——一五五九）詞品云『甕天脞語載宋江潛至李師師家，題一詞於壁云：

天南地北，問乾坤何處可容狂客？借得山東烟水寨，來買鳳城春色。翠袖圍香，鮫綃籠玉，一笑千金值！神仙體態，薄倖如何銷得？

想蘆葉灘頭，蓼花汀畔，皓月空凝碧。六六雁行連八九，只待金雞消息。義膽包天，忠肝蓋地，四海無人識。閑愁萬種，醉鄉一夜頭白！

小詞盛於宋，而劇賊亦工如此。』案此即水滸詞，楊謂甕天，或有別據。第以江嘗入洛，則太憒憒也。

楊慎在明史裏有『書無所不覽』之稱，又有『明世記誦之博，著作之富，推慎為第一』的榮譽。他引的這詞，見於郭本水滸傳的第七十二回。我們看他在詞品裏引甕天脞語，好

像他並不知道此詞見於水滸。難道他不會見着水滸嗎？他是正德六年的狀元，嘉靖三年謫戍到雲南，以後他就沒有離開雲南四川兩省。郭本水滸傳是嘉靖時刻的，刻時楊愼已謫戍了，故楊愼未見郭本是無可疑的。我疑心楊愼那時見的水滸是一種沒有後三十回的七十回本，故此詞不在內。他的時代與我去年猜的『弘治正德之間，』也很相符。這是我的一個根據。

（2）我還可以舉一個內證。七十回本的第四回寫魯智深大鬧五臺山之後，智眞長老送他上東京大相國寺去，臨別時，智眞長老說：

我夜來看了，贈汝四句偈言，你可終身受用。……

遇林而起，遇山而富，遇州而遷，遇江而止。

第三句，忠義水滸傳作『遇州而興，』百十五回本與百二十四回本作『遇水而興，』餘三句各本皆同。這四句『終身受用』的偈言在那七十回本裏自然不發生問題，因爲魯智深自從二龍山併上梁山見宋江之後，遂沒有什麼可記的事了。但郭本以後，魯智深還

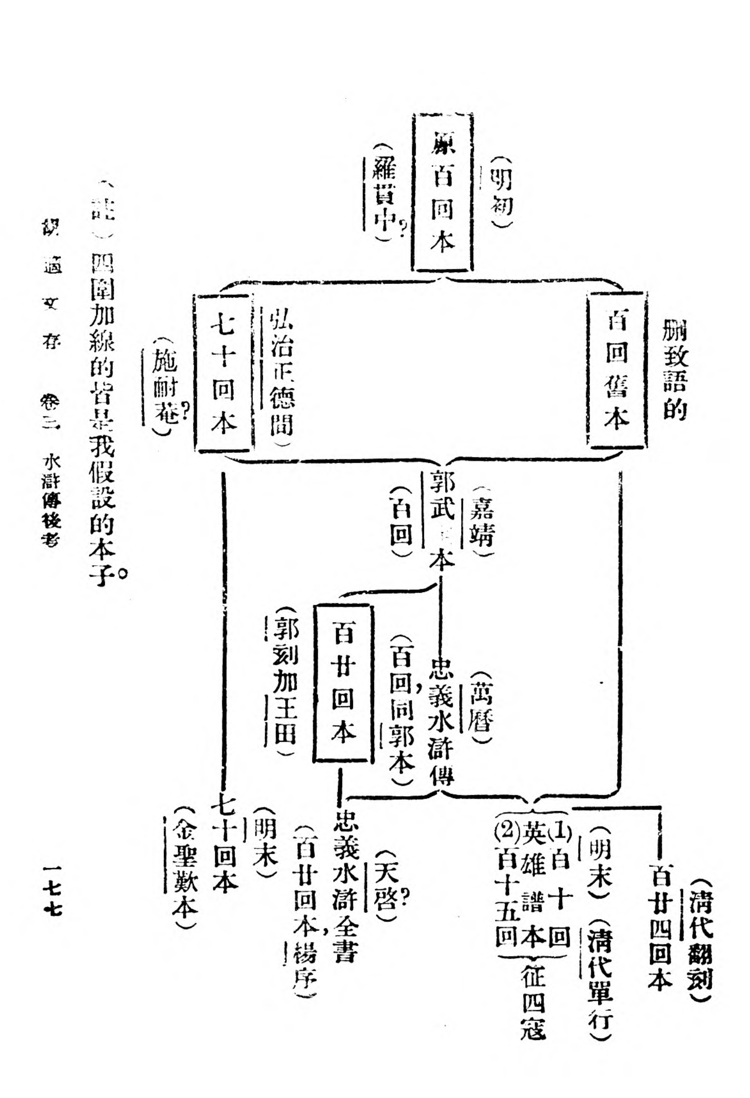
有擒方臘的大功，這四句偈言遂不能『終身受用』了。所以後來五臺山參禪一回又添出『逢夏而擒，遇臘而執，聽潮而圓，見信而寂』四句，也是『終身受用』的！我因此疑心『遇林而起……遇江而止』四句是七十回本獨有的，故不提到招安以後的事。後來嘉靖時郭刻本採用七十回本，也不曾删去。不然，這『終身受用』的偈言何以不提到七十一回以後的終身大事呢？我們看清初人做的虎囊彈傳奇中醉打山門一齣寫智眞長老的偈言便不用前四句而用後四句，可見從前也有人覺得前四句不夠做魯智深的終身偈語的。這也是我疑心嘉靖以前有一種七十回本的一個根據。

（3）但是最大的根據仍舊是前七十回與後三十回的內容。前七十回的見解與技術都遠勝於後三十回。田虎王慶兩部分的幼稚，我們可以不必談了。就單論忠義水滸傳的後三十回罷。這三十回之中，我在上文已說過，只有末段最好，此外只有燕靑月夜遇道君一段也還可讀，其餘的部分實在都平常的很。那特別加入的征遼一部分，既無歷史的根據，又無出色的寫法，實在沒有什麼價值。那因襲的方臘一部分更平凡了。這兩部

分還比不上前七十回中第四十六回以下的庸劣部分，更不消說那鬧江州以前的精采部分了。　很可注意的是李逵喬坐衙，雙獻頭，燕青射雁，等等自元曲遺傳下來的幾樁故事，都是七插八湊的硬拉進去的零碎小節，都是很幼稚的作品。　更可注意的是柴進簪花入禁院時看見皇帝親筆寫的四大寇姓名：宋江，田虎，王慶，方臘。　前七十回裏從無一字提起田虎王慶方臘三人的事，此時忽然出現。　這一層最可以使我們推想前七十一回是一種單獨結構的本子，與那特別注重招安以後宋江等立功受讒害的原百回本完全是兩種獨立的作品。　因此，我疑心嘉靖以前曾有這個七十回本，這個本子是把原百回本前面的大半部完全折毀了重做的，有一部分—王進的事—是取材於後半部王慶的事的。　這部七十回本的水滸傳在當時已能有代替那幼稚的原百回本的勢力，故那有『燈花婆婆』一類的致語的原本很早就被打倒了。　看百二十回本發凡，我們可以知道那有致語的古本早已『不可復見』。　但嘉靖以前也許還有別種本子，採用七十回的改本而保存原本後半部的，略如百十回本與百十五回本的樣子。　至嘉靖時，方才有那加遼國而刪田虎王慶的

百回本出現。這個新百回本的前七十一回是全用這七十回本的，因為這七十回本改造的太好了，故後來的一切本子都不能不用他。又因原本的後半部還被保存着，而且後半部也有一點精采動人的地方，故這新百回本又把原本後半的一部分收入，刪去王田，加入遼國，湊成一百回。但我們要注意：遼國一段，至多不過八回（百十五回本只有六回，）王田二寇的兩段卻有二十回。何以減掉二十回，加入八回，郭本仍舊有一百回呢？這豈不明明指出那前七十一回是用原本的前五十幾回來放大了重新做過的嗎？因為原本的五十幾回被這個無名的『施耐菴』拉長成七十一回了，郭刻本要守那百回的舊回數，故不能不刪去田王二寇；但刪二十回又不是百回了，故不能不加入遼國的七八回。依我們的觀察，前七十回的文章與後三十回的文章既不像一個人做的，我們就不能不假定那前七十一回原是嘉靖以前的一種單獨作品，後來被郭刻本收入，——或用他來改原本的前五十幾回，這是我所以假定這個七十一回本的最大理由。

我們現在可以修正我去年做的水滸淵源表（五四）如下：



（註）四圍加線的皆是我假設的本子。

以上是我的水滸傳後考。這十個月以來發現的新材料居然證實了我的幾個大胆的假設，這自然是我歡喜的。但我更歡喜的，是我假定的那些結論之中有幾個誤點現在有了新材料的幫助，居然都得着有價值的糾正。此外自然還不免有別的誤點，我很希望國中與國外愛讀水滸的人都肯隨時指出我的錯誤，隨時搜集關於水滸的新材料，帮助這個水滸問題的解決。我最感謝我的朋友青木正兒先生，他把我搜求水滸材料的事看作他自己的事一樣；他對於水滸的熱心，眞使我十分感激。如果中國愛讀水滸的人都能像青木先生那樣熱心，這個水滸問題不日就可以解決了！

青木先生又借給我第一卷第五期藝文雜誌（明治四十三年四月，）內有日本京都帝國大學狩野直喜先生的水滸傳與支那戲曲一篇。狩野先生用的材料——從宣和遺事到元明的戲曲——差不多完全與我用的材料相同。他的結論是：『或者在大水滸傳之前，恐怕還有許多小水滸傳，漸漸積聚起來，後來成爲像現在這種水滸傳。……我們根據這種

理由一定要把現在的水滸傳出現的時代移後』這個結論也和我的水滸傳考證的結論相同。這種不約而同的印證使我非常高興。因爲這種印證可以使我們格外覺悟：如果我們能打破遺傳的成見，能放棄主觀的我見，能處處尊重物觀的證據，我們一定可以得到相同的結論。

我爲了這部水滸傳，做了四五萬字的考證，我知道一定有人笑我太不愛惜精神與時間了。但我自己覺得，我在水滸傳上面花費了這點精力與日力是很值得的。我曾說過：做學問的人當看自己性之所近，揀選所要做的學問；揀定之後，當存一個『爲眞理而求眞理』的態度。……學問是平等的。發明一個字的古義與發現一顆恆星，都是一大功績（「新潮」二卷一號，頁五六）

我這幾篇小說考證裏的結論也許都是錯的，但我自信我這一點研究的態度是決不會錯的。

十，六，一一，作於北京鐘鼓寺。

附錄『致語』考

考證引周亮工書影云『故老傳聞，羅氏水滸傳一百回，各以妖異語冠其首。嘉靖時，郭武定重刻其書，削其致語，獨存本傳。』這段中『致語』二字初版皆誤作『敘語。』我怕讀者因此誤解這兩個字，故除在再版裏更正外，另做這篇『致語考。』

致語即是致辭，舊名『樂語，』又名『念語。』宋文鑑第一百三十二卷全載『樂語，』中有：

宋祁　教坊致語一套，

王珪　教坊致語一套，

元絳　集英殿秋宴教坊致語一套，

蘇軾　集英殿秋宴教坊致語一套，

以上皆皇帝大宴時的『致語。』又有

歐陽修　會老堂致語一篇，（「宋文鑑」）

陸游　徐稚山慶八十樂語一篇，致語二篇，（皆見「渭南文集」四十二）

以上皆私家大宴時的「致語」。陸游還有天申節致語三篇，也是皇帝大宴時用的。此外宋人文集中還有一些致語。

宋史樂志（一四二）記教坊隊舞之制，共分兩部：一為小兒隊，一為女弟子隊。每逢皇帝春秋聖節三大宴時，儀節分十九步：

第一，皇帝升坐，宰相進酒，庭中吹觱栗，以衆樂和之。賜羣臣酒，皆就坐。宰相飲，作傾杯樂；百官飲，作三臺。

第二，皇帝再舉酒，羣臣立於席後，樂以歌起。

第三，皇帝舉酒，如第二之制，以次進食。

第四，百戲皆作。

第五，皇帝舉酒。

第六，樂工致辭，繼以詩一章，謂之口號，皆述德美及中外蹈詠之情。初致辭，羣臣皆起聽，辭畢再拜。

第七，合奏大曲。

第八，皇帝舉酒，殿上獨彈琵琶。

第九，小兒隊舞，亦致辭以述德美。

第十，雜劇，罷，皇帝起更衣。

第十一，皇帝再坐，舉酒，殿上獨吹笙。

第十二，蹴踘。

第十三，皇帝舉酒，殿上獨彈箏。

第十四，女弟子隊舞，亦致辭如小兒隊。

第十五，雜劇。

第十六，皇帝舉酒。

第十七，奏鼓吹曲，或用法曲，或用龜茲。

第十八，皇帝舉酒，食罷。

第十九，用角觝，宴畢。

這裏面，第六第九，第十四，都有『致語』一篇；此外，第七，第十第十五，也都有稍短的引子。這些致語都是當時的詞臣代作的。

這樣看來『致語』本是舞隊奏舞以前的頌辭。皇帝大宴與私家會宴，凡用樂舞的，都有致語。後來大概不但樂舞有致語就是說平話的也有一種致語。這種小說的致語大概是用四六句調或是韻文的。百二十回本的發凡說：

古本有羅氏致語，相傳『燈花婆婆』等事，既不可復見。

『燈花婆婆』是什麼東西呢？王國維先生的戲曲考原（「國粹學報」第五十期）有一段說：

錢曾也是園書目戲曲類中，除雜劇套數外，尚有宋人詞話十餘種。其目爲燈

花婆婆，種瓜張老，紫羅蓋頭，女報寃，……凡十二種。　其書雖不存，然云『詞，』則有曲云『話，』則有白。　其題目或似套數，或似雜劇，要之必與董解元弦索西廂相似。

據此看來，燈花婆婆等到清朝初年還存在。　王先生以爲這種『詞話』是有曲有白的。但燈花婆婆既是古本水滸的『致語，』大概未必有『曲。』　錢曾把這些作品歸在『宋人詞話，』『宋人』一層自然是錯的了，『詞話』的詞字大概是平話一類的書詞，未必是『曲。』　故我以爲這十二種詞話大概多是說書的引子，與詞曲無關。　後來明朝的小說，如今古奇觀，每篇正文之前往往用一件別的事作一個引子，大概這種散文的引子又是那燈花婆婆一類的致語的進化了。

十，六，一一。

紅樓夢考證(改定稿)

(一)

紅樓夢的考證是不容易做的，一來因為材料太少，二來因為向來研究這部書的人都走錯了道路。他們怎樣走錯了道路呢？他們不去搜求那些可以考定紅樓夢的著者，時代，版本，等等的材料，卻去收羅許多不相干的零碎史事來附會紅樓夢裏的情節。他們並不會做紅樓夢的考證，其實只做了許多紅樓夢的附會！這種附會的「紅學」又可分作幾派：

第一派說紅樓夢「全為清世祖與董鄂妃而作，兼及當時的諸名王奇女。」他們說

董鄂妃即是秦淮名妓董小宛，本是當時名士冒辟疆的妾，後來被淸兵奪去，送到北京，得了淸世祖的寵愛，封爲貴妃。後來董妃夭死，淸世祖哀痛的狠，遂跑到五臺山去做和尙去了。依這一派的話，冒辟疆與他的朋友們說的董小宛之死，都是假的；淸史上說的淸世祖在位十八年而死，也是假的。這一派說紅樓夢裏的賈寶玉即是淸世祖，林黛玉即是董妃。『世祖臨宇十八年，寶玉便十九歲出家；世祖自肇祖以來爲第七代，寶玉便言「一子成佛，七祖升天，」又恰中第七名舉人；世祖諡「章，」寶玉便諡「文妙，」文章兩字可暗射。』『小宛名白，故黛玉名黛，粉白黛綠之意也。小宛是蘇州人，黛玉也是蘇州人；小宛在如皐，黛玉亦在揚州。小宛來自鹽官，黛玉來自巡鹽御史之署。小宛入宮，年已二十有七，黛玉入京，年祗十三餘，恰得小宛之半。……小宛游金山時，人以爲江妃踏波而上，故黛玉號「瀟湘妃子，」實從「江妃」二字得來。』（以上引的話均見王夢阮先生的『紅樓夢索隱』的提要。）

這一派的代表是王夢阮先生的紅樓夢索隱。這一派的根本錯悞已被孟蓴蓀先生的董小宛考（附在蔡孑民先生的「石頭記索隱」之後，頁一三一以下）用精密的方法一一證明了。

孟先生在這篇董小宛考裏證明董小宛生於明天啓四年甲子，故清世祖生時，小宛已十五歲了；順治元年世祖方七歲，小宛已二十一歲了；順治八年正月二日，小宛死，年二十八歲，而清世祖那時還是一個十四歲的小孩子。小宛比清世祖年長一倍，斷無入宮邀寵之理。孟先生引據了許多書，按年分別，證據非常完備，方法也很細密。那種無稽的附會，如何當得起孟先生的摧破呢？例如紅樓夢索隱說：

漁洋山人題冒辟疆妾圓玉女羅畫三首之二末句云『洛川淼淼神人隔，空費陳王八斗才，』亦爲小琬而作。圓玉者，琬也，玉旁加以宛轉之義，故曰圓玉。女羅，羅敷女也。均有深意。神人之隔，又與死別不同矣。（提要頁一三。）

孟先生在董小宛考裏引了清初的許多詩人的詩來證明冒辟疆的妾並不止小宛一人；女羅姓蔡，名含，很能畫蒼松墨鳳；圓玉當是金曉珠，名玥，崑山人，能畫人物。曉珠最愛畫洛神，（汪舟次有曉珠手臨洛神圖卷跋，吳薗次有乞曉珠畫洛神啓，）故漁洋山人詩有『洛川淼淼神人隔』的話。我們若懂得孟先生與王夢阮先生兩人用的方法的區別，便知道考

證與附會的絕對不相同了。

紅樓夢索隱一書，有了董小宛考的辨正，我本可以不再批評他了。但這書中還有許多絕無道理的附會，孟先生都不及指摘出來。如他說：『曹雪芹為世家子，其成書當在乾嘉時代。書中明言南巡四次，是指高宗時事，在嘉慶時所作可知。……意者此書但經雪芹修改，當初創造另自有人。……揣其成書亦當在康熙中葉。……至乾隆朝，事多忌諱，檔案類多修改。紅樓一書，內廷索閱，將為禁本。雪芹先生勢不得已，乃為一再修訂，俾愈隱而愈不失其真。』（提要頁五至六。）但他在第十六回鳳姐提起南巡接駕一段話的下面又註道：『此作者自言也。聖祖二次南巡，即駐蹕雪芹之父曹寅鹽署中，雪芹以童年召對，故有此筆。』下面趙嬤嬤說甄家接駕四次一段的下面，又註道：『聖祖南巡四次，此言接駕四次，特明為乾隆時事。』我們看這三段『索隱，』可以看出許多錯誤。（1）第十六回明說二三十年前『太祖皇帝』南巡時的幾次接駕；趙嬤嬤年長，故『親眼看見。』我們如何能指定前者為康熙時的南巡而後者為乾隆時的南巡呢？（2）康熙帝二次南巡在二

十八年（西曆一六八九）到四十三年曹寅總做兩淮巡鹽御史。索隱說康熙帝二次南巡駐蹕曹寅鹽院署，是錯的。（3）索隱說康熙帝二次南巡時，『曹雪芹以童年召對；』又說雪芹成書在嘉慶時。嘉慶元年（西曆一七九六）上距康熙二十八年，已隔百零七年了。曹雪芹成書時他可不是一百二三十歲了嗎？（4）索隱說紅樓夢成書在乾嘉時代，又說是在嘉慶時所作：這一說最謬。紅樓夢在乾隆時已風行，有當時版本可證。（詳考見後文。）況且袁枚在隨園詩話裏曾提起曹雪芹的紅樓夢；袁枚死於嘉慶二年，詩話之作更早的多，如何能提到嘉慶時所作的紅樓夢呢？

第二派說紅樓夢是清康熙朝的政治小說。這一派可用蔡孑民先生的石頭記索隱作代表。蔡先生說：

> 石頭記……作者持民族主義甚摯。書中本事在弔明之亡，揭清之失，而尤於漢族名士仕清者寓痛惜之意。當時既慮觸文網，又欲別開生面，特於本事之

上，加以數層障冪，使讀者有「橫看成嶺側成峯」之狀況。（石頭記索隱頁一。）

書中「紅」字多隱「朱」字。朱者，明也，漢也。寶玉有「愛紅」之癖，言以滿人而愛漢族文化也；好吃人口上胭脂，言拾漢人唾餘也。……當時清帝雖躬修文學，且創開博學鴻詞科，實專以籠絡漢人，初不願滿人漸染漢俗，其後雍乾諸朝亦時時申誡之。故第十九回襲人勸寶玉道：『再不許吃人嘴上擦的胭脂了，與那愛紅的毛病兒。』又黛玉見寶玉腮上血漬，詢知爲淘澄胭脂膏子所濺，謂爲『帶出幌子，吹到舅舅耳裏，又大家不乾淨惹氣。』皆此意。寶玉在大觀園中所居曰怡紅院，卽愛紅之義。所謂曹雪芹於悼紅軒中增删本書，則弔明之義也。……（頁三至四。）

書中女子多指漢人，男子多指滿人。不但『女子是水作的骨肉，男人是泥作的骨肉』與「漢」字「滿」字有關係也；我國古代哲學以陰陽二字說明一切對待之事物，易坤卦象傳曰，『地道也，妻道也，臣道也，』是以夫妻君臣分配

於陰陽也。 石頭記卽用其義。 第三十一回，……翠縷說：『知道了！ 姑娘（史湘雲）是陽，我就是陰。……人家說主子爲陽，奴才爲陰。 我連這個大道理也不懂得！』……淸制，對於君主，滿人自稱奴才，漢人自稱臣。 臣與奴才，並無二義。 以民族之對待言之，征服者爲主，被征服者爲奴。 本書以男女影滿漢，以此。（頁九至十。）

這些是蔡先生的根本主張。 以後便是『闡證本事』了。 依他的見解，下面這些人是可考的：

(1)賈寶玉，僞朝之帝系也；寶玉者，傳國璽之義也，卽指胤礽。（康熙帝的太子，後被廢。）（頁十至二二。）

(2)石頭記敘巧姐事，似亦指胤礽，巧字與礽字形相似也。……（頁二三至二五。）

(3)林黛玉影朱竹垞（朱彝尊）也。 絳珠，影其氏也。 居瀟湘館，影其竹垞之號也。……（頁二五至二七。）

（4）薛寶釵，高江村（高士奇）也。薛者，雪也。林和靖詩，『雪滿山中高士臥，月明林下美人來。』用薛字以影江村之姓名（高士奇）也……（頁二八至四二。）

（5）探春影徐健菴也。健菴名乾學，乾卦作「☰」，故曰三姑娘。健菴以進士第三人及第，通稱探花，故名探春。……（頁四二至四七。）

（6）王熙鳳影余國柱也。王即柱字偏旁之省，國字俗寫作「国」，故熙鳳之夫曰璉，言二王字相連也。……（頁四七至六一。）

（7）史湘雲，陳其年也。其年又號迦陵。史湘雲佩金麒麟，當是「其」字「陵」字之借音。氏以史者，其年嘗以翰林院檢討纂修明史也。……（頁六一至七一。）

（8）妙玉，姜西溟（姜宸英）也。姜為少女，以妙代之。詩曰，『美如玉』，『美如英』。玉字所以代英字也。（從徐柳泉說。）……（頁七二至八七。）

(9)惜春，嚴蓀友也。……（頁八七至九一。）

(10)寶琴，冒辟疆也。……（頁九一至九五。）

(11)劉老老，湯潛菴（湯斌）也。……（頁九五至百十。）

蔡先生這部書的方法是每舉一人，必先舉他的事實，然後引紅樓夢中情節來配合。

我這篇文裏篇幅有限，不能表示他的引書之多和用心之勤；這是我狠抱歉的。但我總覺得蔡先生這麼多的心力都是白白的浪費了，因爲我總覺得他這部書到底還只是一種狠牽強的附會。我記得從前有個燈謎，用杜詩「無邊落木蕭蕭下」來打一個「日」字。這個謎，除了做謎的人自己，是沒有人猜得中的。因爲做謎的人先想着南北朝的齊和梁兩朝都是姓蕭的；其次，把「蕭蕭下」的「蕭蕭」解作兩個姓蕭的朝代；其次，二蕭的下面是那姓陳的陳朝。想着了「陳」字，然後把偏旁去掉（無邊）；再把「東」字裏的「木」字去掉（落木）。剩下的「日」字，纔是謎底！你若不能繞這許多灣子，休想猜謎！假使做紅樓夢的人當日眞個用王熙鳳來影余國柱，眞個想着『王即柱字偏旁之省，國字俗

寫作国，故熙鳳之夫曰璉，言二王字相連也，』——假使他眞如此思想，他豈不眞成了一個大笨伯了嗎？ 他費了那麼大氣力，到底只做了「国」字和「柱」字的一小部分；還有這兩個字的其餘部分和那最重要的「余」字，都不曾做到「謎面」裏去！ 這樣做的謎，可不是笨謎嗎？ 用麒麟來影「其年」的其，「迦陵」的陵；用三姑娘來影「乾學」的乾：假使眞有這種影射法，都是同樣的笨謎！ 假使一部紅樓夢眞是一串這麼樣的笨謎，那就眞不值得猜了！

我且再舉一條例來說明這種「索隱」（猜謎）法的無益。 蔡先生引蒯若木先生的話，說劉老老卽是湯潛菴：

> 潛菴受業於孫夏峯（孫奇逢，清初的理學家），凡十年。 夏峯之學本以象山（陸九淵）陽明（王守仁）爲宗。 石頭記『劉老老之女壻曰王狗兒，狗兒之父曰王成。 其祖上曾與鳳姐之祖，王夫人之父認識；因貪王家勢利，便連了宗。』似指此。

其實紅樓夢裏的王家既不是專指王陽明的學派，此處似不應該忽然用王家代表王學。況且從湯斌想到孫奇逢，從孫奇逢想到王陽明學派，再從陽明學派想到王夫人一家，又從王家想到王狗兒的祖上，又從王狗兒轉到他的丈母劉老老，——這個謎可不是比那『無邊落木蕭蕭下』的謎還更難猜嗎？蔡先生又說石頭記第三十九回劉老老說的『抽柴』一段故事是影湯斌燬五通祠的事；劉老老的外孫板兒影的是湯斌買的一部廿一史；他的外孫女青兒影的是湯斌每天吃的韭菜！這種附會已是很滑稽的了。最妙的是第六回鳳姐給劉老老二十兩銀子，蔡先生說這是影湯斌死後徐乾學賻送的二十金；又第四十二回鳳姐又送老老八兩銀子，蔡先生說這是影湯斌死後惟遺俸銀八兩。這八兩有了下落了，那二十兩也有了下落了；但第四十二回王夫人還送了劉老老兩包銀子，每包五十兩，共是一百兩；這一百兩可就沒有下落了！因爲湯斌一生的事實沒有一件可恰合這一百兩銀子的，所以這一百兩雖然比那二十八兩更重要，到底沒有「索隱」的價值！這種完全任意的去取，實在沒有道理，故我說蔡先生的石頭記索隱也還是一種很牽强的附會。

第三派的紅樓夢附會家，雖然略有小小的不同，大致都主張紅樓夢記的是納蘭成德的事。成德後改名性德，字容若，是康熙朝宰相明珠的兒子。陳康祺的郎潛紀聞二筆（卽燕下鄉脞錄）卷五說：

先師徐柳泉先生云『小說紅樓夢一書卽記故相明珠家事；金釵十二，皆納蘭侍衛（成德官侍衛）所奉爲上客者也。寶釵影高澹人，妙玉卽影西溟（姜宸英）。……』徐先生言之甚詳，惜余不盡記憶。

又俞樾的小浮梅閒話（曲園雜纂三十八）說：

紅樓夢一書，世傳爲明珠之子而作。……明珠子名成德，字容若。通志堂經解每一種有納蘭成德容若序，卽其人也。恭讀乾隆九十一年二月二十九日上諭：『成德於康熙十一年壬子科中式舉人，十二年癸丑科中式進士，年甫十六歲。』（適按此諭不見於「東華錄」，但載於「通志堂經解」之首。）然則其中舉人止

十五歲，於書中所述頗合也。

錢靜方先生的紅樓夢攷（附在「石頭記索隱」之後，頁一二一至一三○）也頗有贊成這種主張的傾向。錢先生說：

是書力寫寶黛癡情。黛玉不知所指何人。寶玉固全書之主人翁，即納蘭侍御也。使侍御而非深於情者，則焉得有此倩影？余讀飲水詞鈔，不獨於賓從間得訢合之懽，而尤於閨房內致纏綿之意。即黛玉葬花一段，亦從其詞中脫卸而出。是黛玉雖影他人，亦實影侍御之德配也。

這一派的主張，依我看來，也沒有可靠的根據，也只是一種很牽强的附會。（1）納蘭成德生於順治十一年（西曆一六五四），死於康熙二十四年（一六八五）年三十一歲。他死時，他的父親明珠正在極盛的時代，（大學士加太子太傅，不久又晉太子太師，）我們如何可說那眼見賈府興亡的寶玉是指他呢？（2）俞樾引乾隆五十一年上諭說成德中舉人時止十五歲，其實連那上諭都是錯的。成德生於順治十一年；康熙壬子，他中舉人時，

年十八；明年癸丑，他中進士，年十九。　徐乾學做的墓誌銘與韓菼做的神道碑，都如此說。乾隆帝因為硬要否認通志堂經解的許多序是成德做的，故說他中進士時年止十六歲。（也許成德應試時故意減少三歲，而乾隆帝但依據履歷上的年歲。）　無論如何，我們不可用寶玉中舉的年歲來附會成德。　若寶玉中舉的年歲可以附會成德，我們也可以用成德中進士和殿試的年歲來證明寶玉不是成德了！　（3）至於錢先生說的納蘭成德的夫人卽是黛玉，似乎更不能成立。　成德原配盧氏，為兩廣總督興祖之女，續配官氏，生二子一女。　盧氏早死，故飲水詞中有幾首悼亡的詞。　錢先生引他的悼亡詞來附會黛玉，其實這種悼亡的詩詞，在中國舊文學裏，何止幾千首？　況且大致都是千篇一律的東西。　若幾首悼亡詞可以附會林黛玉，林黛玉真要成『人盡可夫』了！　（4）至於徐柳泉說的大觀園裏十二金釵都是納蘭成德所奉為上客的一班名士，這種附會法與石頭記索隱的方法有同樣的危險。　卽如徐柳泉說妙玉影姜宸英，那麼黛玉何以不可附會姜宸英？　晴雯何以不可附會姜宸英？　又如他說寶釵影高士奇，那麼，襲人也可以影高士奇了，鳳姐更可以影

高士奇了。我們試讀姜宸英祭納蘭成德的文：

兄一見我，怪我落落；轉亦以此賞我標格。……數兄知我，其端非一。我常箕踞對客欠伸，兄不余傲，知我任眞。我時嫚罵，無問高爵，兄不余狂，知余疾惡。激昂論事，眼睜舌撟，兄爲抵掌，助之叫號。有時對酒，雪涕悲歌，謂余失志，孤憤則那？彼何人斯，實應且憎，余色拒之，兄門固扃。

妙玉可當得這種交情嗎？這可不更像黛玉嗎？我們又試讀郭琇參劾高士奇的奏疏：

……久之，羽翼既多，遂自立門戶。……凡督撫藩臬道府廳縣以及在內之大小卿員，皆王鴻緒等爲之居停哄騙，而夤緣照管者，餽至成千累萬；即不屬黨護者，亦有常例，名之曰平安錢。然而人之肯爲賄賂者，蓋士奇供奉日久，勢燄日張，人皆謂之門路眞，而士奇遂自忘乎其爲撞騙，亦居之不疑，曰我之門路眞。……以覓館餬口之窮儒，而今忽爲數百萬之富翁。試問金從何來？無非取給於各官。然官從何來？非侵國帑，即剝民膏。夫以國帑民膏而塡無厭之谿壑，

是士奇等眞國之蠹而民之賊也……（清史館本傳，「耆獻類徵」六十。）

寶釵可當得這種罪名嗎？　這可不更像鳳姐嗎？　我舉這些例的用意是要說明這種附會完全是主觀的，任意的，最靠不住的，最無益的。　錢靜方先生說的好：「要之，紅樓一書，空中樓閣。　作者第由其興會所至，隨手拈來，初無成意　卽或有心影射，亦不過若卽若離，輕描淡寫，如畫師所繪之百像圖，類似者固多，苟細按之，終覺貌是而神非也。」

（二）

我現在要忠告諸位愛讀紅樓夢的人：「我們若想眞正了解紅樓夢，必須先打破這種種牽强附會的紅樓夢謎學！」

其實做紅樓夢的考證，儘可以不用那種附會的法子。　我們只須根據可靠的版本與可靠的材料，考定這書的著者究竟是誰，著者的事蹟家世，著書的時代，這書曾有何種不同的本子，這些本子的來歷如何。　這些問題乃是紅樓夢考證的正當範圍。

我們先從「著者」一個問題下手。

本書第一回說這書原稿是空空道人從一塊石頭上鈔寫下來的，故名石頭記；後來空空道人改名情僧，遂改石頭記爲情僧錄；東魯孔梅溪題爲風月寶鑑；『後因曹雪芹於悼紅軒中，披閱十載，增刪五次，纂成目錄，分出章回，又題曰金陵十二釵，並題一絕，即此便是石頭記的緣起詩云：

『滿紙荒唐言，一把辛酸淚。都云作者癡，誰解其中味？』

第百二十回又提起曹雪芹傳授此書的緣由。大概「石頭」與空空道人等名目都是曹雪芹假託的緣起，故當時的人多認這書是曹雪芹做的。袁枚的隨園詩話卷二中有一條說：

康熙間，曹練亭（練當作楝）爲江甯織造，每出擁八騶，必攜書一本，觀玩不輟。人問：『公何好學？』曰：『非也。我非地方官而百姓見我必起立，我心不安，

故藉此遮目耳。』素與江甯太守陳鵬年不相中，及陳獲罪，乃密疏薦陳。人以此重之。

其子雪芹撰紅樓夢一書，備記風月繁華之盛。中有所謂大觀園者，即余之隨園也。明我齋讀而羨之。（坊間刻本無此二字。）當時紅樓中有某校書尤艷，我齋題云（此四字坊間刻本作「雪芹贈云」，今據原刻本改正。）

病容憔悴勝桃花，午汗潮回熱轉加；猶恐意中人看出，強言今日較差些。

威儀棣棣若山河，應把風流奪綺羅，不似小家拘束態，笑時偏少默時多。

我們現在所有的關於紅樓夢的旁證材料，要算這一條為最早。近人徵引此條，每不全錄，他們對於此條的重要也多不曾完全懂得。這一條紀載的重要，凡有幾點：

(1)我們因此知道乾隆時的文人承認紅樓夢是曹雪芹做的。

(2)此條說曹雪芹是曹楝亭的兒子。（又隨園詩話卷十六也說『雪芹者，曹楝亭織造之嗣君也。』但此說實是錯的，說詳後。）

（3）此條說大觀園卽是後來的隨園。

俞樾在小浮梅閒話裏曾引此條的一小部分，又加一注，說：

納蘭容若飲水詞集有滿江紅詞，爲曹子淸題其先人所搆楝亭，卽雪芹也。

俞樾說曹子淸卽雪芹，是大謬的。曹子淸卽曹楝亭，卽曹寅。

我們先考曹寅是誰。吳修的昭代名人尺牘小傳卷十二說：

曹寅，字子淸，號楝亭，奉天人，官通政司使，江甯織造。校刊古書甚精，有揚州局刻五韻，楝亭十二種，盛行於世。著楝亭詩鈔。

揚州畫舫錄卷二說：

曹寅，字子淸，號楝亭，滿洲人，官兩淮鹽院。工詩詞，善書，著有楝亭詩集。刊秘書十二種，爲梅苑，聲畫集，法書攷，琴史，墨經，硯箋，劉後山（當作劉後村）千家詩，禁扁，釣磯立談，都城紀勝，糖霜譜，錄鬼簿。今之儀徵余園門牓『江天傳舍』四字，是所書也。

這兩條可以參看。又韓菼的有懷堂文稿裏有楝亭記一篇，說：

荔軒曹使君性至孝。自其先人董三服官江寧，於署中手植楝樹一株，絕愛之，爲亭其間，嘗憩息於斯。後十餘年，使君適自蘇移節，如先生之任，則亭頗壞，爲新其材，加堊焉，而亭復完。……

據此可知曹寅又字荔軒，又可知飲水詞中的楝亭的歷史。

最詳細的紀載是章學誠的丙辰劄記：

曹寅爲兩淮巡鹽御史，刻古書凡十五種，世稱『曹楝亭本』是也。康熙四十三年，四十五年，四十七年，四十九年，間年一任，與同旗李煦互相番代。李於四十四年，四十六年，四十八年，與曹互代；五十年，五十一年，五十二年，五十五年，五十六年，又連任，較曹用事爲久矣。然曹至今爲學士大夫所稱，而李無聞焉。

不幸章學誠說的那『至今爲學士大夫所稱』的曹寅，竟不曾留下一篇傳記給我們做考證的材料，耆獻類徵與碑傳集都沒有曹寅的碑傳。只有宋和的陳鵬年傳（「耆獻類徵」卷

一六四，頁一八以下）有一段重要的紀事：

乙酉（康熙四十四年，）上南巡。（此康熙帝第五次南巡。）總督集有司議供張，欲於丁糧耗加三分。有司皆懾服唯唯。獨鵬年（江寧知府陳鵬年）不服，否否。總督怏怏，議雖寢，則欲抉去鵬年矣。無何，車駕出龍潭幸江寧。行宮草創，（按此指龍潭之行宮，）欲抉去之者因以是激上怒。時故庶人（按此即康熙帝的太子胤礽，至四十七年被廢，）從幸，更怒，欲殺鵬年。

車駕至江寧，駐蹕織造府。一日，織造幼子嬉而過於庭，上以其無知也，曰，『兒知江寧有好官乎？』曰，『知有陳鵬年。』時有致政大學士張英來朝，上……使人問鵬年，英稱其賢。而英則庶人之所傅，上乃謂庶人曰，『爾師傅賢之，如何殺之？』庶人猶欲殺之。

織造曹寅免冠叩頭，為鵬年請。當是時，蘇州織造李某伏寅後，為寅嫌（嫌字不

見於字書，似有兒女親家的意思，」寅血被額，恐觸上怒，陰曳其衣，警之。寅怒而顧之曰，『云何也？』復叩頭，階有聲，竟得請。出，巡撫宋犖逆之曰，『君不媿朱雲折檻矣！』

又我的朋友顧頡剛在江南通志裏查出江寧織造的職官如下表：

年代	職官
康熙二年至二十三年	曹璽
康熙二十三年至三十一年	桑格
康熙三十一年至五十二年	曹寅
康熙五十二年至五十四年	曹顒
康熙五十四年至雍正六年	曹頫
雍正六年以後	隋赫德

又蘇州織造的職官如下表：

年代	職官
康熙二十九年至三十二年	曹寅

康熙三十二年至六十一年　　李煦

這兩表的重要，我們可以分開來說：

(1)曹璽，字完璧，是曹寅的父親。頡剛引上元江寧兩縣志道：「織局繁劇，璽至，積弊一清。陛見，陳江南吏治極詳，賜蟒服，加一品，御書「敬慎」扁額。卒於位。子寅。」

(2)因此可知曹寅當康熙二十九年至三十二年時，做蘇州織造；三十一年至三十二年，他兼任江寧織造；三十二年以後，他專任江寧織造二十年。

(3)康熙帝六次南巡的年代，可與上兩表參看：

康熙二三	一次南巡	曹璽爲蘇州織造
二八	二次南巡	
三八	三次南巡	曹寅爲江寧織造
四二	四次南巡	同上

四四　五次南巡　　同上

四六　六次南巡　　同上

(4)頡剛又考得『康熙南巡，除第一次到南京駐蹕將軍署外，餘五次均把織造署當行宮。』這五次之中，曹寅當了四次接駕的差，又振綺堂叢書內有聖駕五幸江南恭錄一卷，記康熙四十四年的第五次南巡，寫曹寅既在南京接駕，又以巡鹽御史的資格趕到揚州接駕；又記曹寅進貢的禮物及康熙帝回鑾時賞他通政使司通政使的事，甚詳細，可以參看。

(5)曹顒與曹頫都是曹寅的兒子。曹寅的楝亭詩鈔別集有郭振基序，內說『侍公函丈有年，今公子繼任織部，又辱世講。』是曹顒之爲曹寅兒子，已無可疑。曹頫大概是曹顒的兄弟。（說詳下。）

又四庫全書提要譜錄類食譜之屬存目裏有一條說：

居常飲饌錄一卷。（編修程晉芳家藏本。）

國朝曹寅撰　寅字子淸，號楝亭，鑲藍旗漢軍。康熙中，巡視兩淮鹽政，加通政司銜。是編以前代所傳飲膳之法彙成一編：一曰，宋王灼糖霜譜；二三曰，宋東谿遯叟粥品及粉麵品；四曰元倪瓚泉史；五曰，元海濱逸叟製脯鮓法；六曰，明王叔承釀錄；七曰，明釋智舷茗箋；八九曰，明灌畦老叟蔬香譜，及製蔬品法。中間糖霜譜，寅已刻入所輯楝亭十種；其他亦頗散見於說郛諸書云。

又提要別集類存目裏有一條：

楝亭詩鈔五卷，附詞鈔一卷。（江蘇巡撫採進本）

國朝曹寅撰。寅有居常飲饌錄，已著錄。其詩一刻於揚州，計盈千首；再刻於儀徵，則寅自汰其舊刻，而吳尚中開雕於東園者。此本即儀徵刻也。其詩出入於白居易蘇軾之間。

提要說曹家是鑲藍旗人，這是錯的。八旗氏族通譜有曹錫遠一系，說他家是正白旗人，當据以改正。但我們因四庫提要提起曹寅的詩集，故後來居然尋着他的全集，計楝亭

詩鈔八卷，文鈔一卷，詞鈔一卷，詩別集四卷，詞別集一卷（天津公園圖書館藏）。從他的集子裏我們得知他生於順治十五年戊戌（一六五八）九月七日，他死時大概在康熙五十一年（一七一二）的下半年，那時他五十五歲。他的詩頗有好的，在八旗的詩人之中，他自然要算一個大家了。（他的詩在鐵保輯的八旗人詩鈔——改名熙朝雅頌集——裏占一全卷的地位。）當時的文學大家，如朱彝尊姜宸英等，都爲楝亭詩鈔作序。

以上關於曹寅的事實，總結起來，可以得幾個結論：

（1）曹寅是八旗的世家，幾代都在江南做官。他的父親曹璽做了二十一年的江甯織造；曹寅自己做了四年的蘇州織造，做了二十一年的江甯織造，同時又兼做了四次的兩淮巡鹽御史。他死後，他的兒子曹顒接着做了三年的江甯織造，他的兒子曹頫接下去做了十三年的江甯織造。他家祖孫三代四個人總共做了五十八年的江甯織造。這個織造眞成了他家的『世

職」了。

（2）當康熙帝南巡時，他家曾辦過四次以上的接駕的差。

（3）曹寅會寫字，會做詩詞，有詩詞集行世；他在揚州曾管領全唐詩的刻印，揚州的詩局歸他管理甚久；他自己又刻有二十幾種精刻的書（除上舉各書外，尙有周易本義，施愚山集等；朱彝尊的曝書亭集也是曹寅捐貲倡刻的，刻未完而死）。他家中藏書極多，精本有三千二百八十七種之多（見他的楝亭書目，京師圖書館有鈔本）可見他的家庭富有文學美術的環境。

（4）他生於順治十五年，死於康熙五十一年（一六五八——一七一二）。

以上是曹寅的略傳與他的家世。曹寅究竟是曹雪芹的什麽人呢？袁枚在隨園詩話裏說曹雪芹是曹寅的兒子。這一百多年以來，大家多相信這話，連我在這篇考證的初稿裏也信了這話。現在我們知道曹雪芹不是曹寅的兒子，乃是他的孫子。最初改正這

個大錯的是楊鍾義先生。楊先生編有八旗文經六十卷，又著有雪橋詩話三編，是一個最熟悉八旗文獻掌故的人。他在雪橋詩話續集卷六頁二三，說：

> 敬亭（清宗室敦誠字敬亭）……嘗為琵琶亭傳奇一折，曹雪芹（霑）題句有云『白傅詩靈應喜甚，定教蠻素鬼排場。』雪芹為楝亭通政孫，平生為詩，大概如此，竟坎坷以終。敬亭挽雪芹詩有『牛鬼遺文悲李賀，鹿車荷鍤葬劉伶』之句。

這一條使我們知道三個要點：

（一）曹雪芹名霑。

（二）曹雪芹不是曹寅的兒子，是他的孫子。（「中國人名大辭典」頁九九〇作「名霑，寅子。」似是根據「雪橋詩話」而誤改其一部分。）

（三）清宗室敦誠的詩文集內必有關於曹雪芹的材料。

敦誠字敬亭，別號松堂，英王之裔。他的軼事也散見雪橋詩話初二集中。他有四松

堂集詩二卷，文二卷，鷦鷯軒筆麈一卷。他的哥哥名敦敏，字子明，有懋齋詩鈔。我從此便到處訪求這兩個人的集子，不料到如今還不曾尋到手。我今年夏間到上海，寫信去問楊鍾羲先生，他回信說，曾有四松堂集，但辛亥亂後遺失了。我雖然很失望，但楊先生既然根據四松堂集說曹雪芹是曹寅之孫，這話自然萬無可疑。因爲敦誠兄弟都是雪芹的好朋友，他們的證見自然是可信的。

我雖然未見敦誠兄弟的全集，但八旗人詩鈔（熙朝雅頌集）裏有他們兄弟的詩一卷。這一卷裏有關於曹雪芹的詩四首，我因爲這種材料頗不易得，故把這四首全鈔於下：

贈曹雪芹　　敦敏

碧水青山曲徑遐，薜蘿門巷足煙霞。尋詩人去留僧壁，賣畫錢來付酒家。燕市狂歌悲遇合，秦淮殘夢憶繁華。新愁舊恨知多少，都付酕醄醉眼斜。

訪曹雪芹不值　　敦敏

野浦凍雲深，柴扉晚煙薄。山村不見人，夕陽寒欲落。

佩刀質酒歌　敦誠

秋曉遇雪芹於槐園，風雨淋涔，朝寒襲袂。時主人未出，雪芹酒渴如狂，余因解佩刀沽酒而飲之。雪芹歡甚，作長歌以謝余。余亦作此答之。

我聞賀鑑湖，不惜金龜擲酒壚。又聞阮遙集，直卸金貂作鯨吸。嗟余本非二子狂，腰間更無黃金璫。秋氣釀寒風雨惡，滿園榆柳飛蒼黃。主人未出童子睡，斝乾甕澀何可當！相逢況是淳于輩，一石差可溫枯腸。身外長物亦何有？鸞刀昨夜磨秋霜。且酤滿眼作軟飽，……令此肝肺生角芒。曹子大笑稱「快哉！」擊石作歌聲琅琅。知君詩膽昔如鐵，堪與刀穎交寒光。我有古劍尙在匣，一條秋水蒼波涼。君才抑塞倘欲拔，不妨斫地歌王郎。

寄懷曹雪芹　敦誠

少陵昔贈曹將軍，曾曰魏武之子孫。嗟君或亦將軍後，於今環堵蓬蒿屯。揚州舊夢久已絕，且著臨邛犢鼻褌。愛君詩筆有奇氣，直追昌谷披籬樊。當時

虎門數晨夕，西窗剪燭風雨昏。接䍦倒著容君傲，高談雄辨蝨手捫。感時思君不相見，薊門落日松亭尊。勸君莫彈食客鋏，勸君莫叩富兒門。殘盃冷炙有德色，不如著書黃葉村。

我們看這四首詩，可想見他們弟兄與曹雪芹的交情是很深的。他們的證見眞是史學家說的『同時人的證見，』有了這種證據，我們不能不認袁枚爲誤記了。

這四首詩中，有許多可注意的句子。

第一，如『秦淮殘夢憶繁華，』如『於今環堵蓬蒿屯，揚州舊夢久已絕，且著臨邛犢鼻褌，』如『勸君莫彈食客鋏，勸君莫叩富兒門；殘盃冷炙有德色，不如著書黃葉村，』都可以證明曹雪芹當時已很貧窮，窮的很不像樣了，故敦誠有『殘盃冷炙有德色』的勸戒。

第二，如『尋詩人去留僧壁，賣畫錢來付酒家，』如『知君詩胆昔如鐵，』如『愛君詩筆有奇氣，直追昌谷披籬樊，』都可以使我們知道曹雪芹是一個會作詩又會繪畫的人。最可惜的是曹雪芹的詩現在只剩得『白傅詩靈應喜甚，定教蠻素鬼排場』兩句了。但單

看這兩句，也就可以想見曹雪芹的詩大概是很聰明的，很深刻的。敦誠弟兄比他做李賀，大概很有點相像。

第三，我們又可以看出曹雪芹在那貧窮潦倒的境遇裏，很覺得牢騷抑鬱，故不免縱酒狂歌，自尋排遣。上文引的如『雪芹酒渴如狂，』如『相逢況是淳于輩，一石差可溫枯腸，』如『新愁舊恨知多少，都付酕醄醉眼斜，』如『鹿車荷鍤葬劉伶，』都可以爲證。

我們既知道曹雪芹的家世和他自身的境遇了，我們應該研究他的年代。這一層頗有點困難，因爲材料太少了。敦誠有挽雪芹的詩，可見雪芹死在敦誠之前。敦誠的年代也不可詳考。但八旗文經裏有幾篇他的文字，有年月可考：如拙鵲亭記作於辛丑初冬，如松亭再征記作於戊寅正月，如祭周立厓文中說：『先生與先公始交時在戊寅己卯間；是時先生……每過靜補堂，……誠嘗侍几杖側。……追庚寅先公卽世，先生哭之過時而哀。……誠追述平生，……回念靜補堂几杖之側，已二十餘年矣。』今作一表，如下：

乾隆二三，戊寅(1758)。

乾隆二四，己卯(1759)。

乾隆三五，庚寅(1770)。

乾隆四六，辛丑(1781)。 自戊寅至此，凡二十三年。

清宗室永忠(臞仙)爲敦誠作葛巾居的詩，也在乾隆辛丑。 敦誠之父死於庚寅，他自己的死期大約在二十年之後，約當乾隆五十餘年。 紀昀爲他的詩集作序，雖無年月可考，但紀昀死於嘉慶十年(1805)而序中的語意都可見敦誠死已甚久了。 故我們可以猜定敦誠大約生於雍正初年，(約1725)死於乾隆五十餘年。(約1785—1790)

敦誠兄弟與曹雪芹往來，從他們贈答的詩看起來，大概都在他們兄弟中年以前，不像在中年以後。 況且紅樓夢當乾隆五十六七年時已在社會上流通了二十餘年了。 (說詳下。) 以此看來，我們可以斷定曹雪芹死於乾隆三十年左右。(約1765) 至於他的年紀，更不容易考定了。 但敦誠兄弟的詩的口氣，狠不像是對一位老前輩的口氣。 我們可以

猜想雪芹的年紀至多不過比他們大十來歲，大約生於康熙末葉（約1715—1720）；當他死時，約五十歲左右。

以上是關於著者曹雪芹的個人和他的家世的材料。我們看了這些材料，大概可以明白紅樓夢這部書是曹雪芹的自敘傳了。這個見解，本來幷沒有什麼新奇，本來是狠自然的。不過因爲紅樓夢被一百多年來的紅學大家越說越微妙了，故我們現在對於這個極平常的見解反覺得他有證明的必要了。我且舉幾條重要的證據如下：

第一，我們總該記得紅樓夢開端時，明明的說着：

作者自云曾歷過一番夢幻之後，故將眞事隱去，而借「通靈」說此石頭記一書也。……自己又云：今風塵碌碌，一事無成，忽念及當日所有之女子，一一細考較去，覺其行止見識皆出我之上。我堂堂鬚眉，誠不若彼裙釵。……當此日，欲將已往所賴天恩祖德，錦衣紈袴之時，飫甘饜肥之日，背父兄敎育之恩，負師友

規訓之德，以致今日一技無成半生潦倒之罪，編述一集，以告天下

這話說的何等明白！紅樓夢明明是一部『將眞事隱去』的自敍的書。若作者是曹雪芹，那麼，曹雪芹卽是紅樓夢開端時那個深自懺悔的「我」！卽是書裏的甄賈（眞假）兩個寶玉的底本！懂得這個道理，便知書中的賈府與甄府都只是曹雪芹家的影子。

第二，第一回裏那石頭說道：

我想歷來野史的朝代，無非假借漢唐的名色；莫如我石頭所記，不借此套，只按自己的事體情理，反到新鮮別致。

又說：

更可厭者，「之乎者也，」非理卽文，大不近情，自相矛盾：竟不如我半世親見親聞的這幾個女子，雖不敢說强似前代書中所有之人，但觀其事跡原委，亦可消愁破悶。

他這樣明白淸楚的說『這書是我自己的事體情理，』『是我半世親見親聞的；』而我們

偏要硬派這書是說順治帝的，是說納蘭成德的！這豈不是作繭自縛嗎？

第三，紅樓夢第十六回有談論南巡接駕的一大段，原文如下：

鳳姐道：『……可恨我小幾歲年紀。若早生二三十年，如今這些老人家也不薄我沒見世面了。說起當年太祖皇帝仿舜巡的故事，比一部書還熱鬧，我偏偏的沒趕上。』

趙嬤嬤（賈璉的乳母）道：『噯喲，那可是千載難逢的！那時候我纔記事兒。咱們賈府正在姑蘇揚州一帶，監造海船，修理海塘。只預備接駕一次，把銀子花的像淌海水是的。說起來——』

鳳姐忙接道：『我們王府裏也預備過一次。那時我爺爺專管各國進貢朝賀的事，凡有外國人來，都是我們家養活。粵閩滇浙所有的洋船貨物，都是我們家的。』

趙嬤嬤道：『那是誰不知道的？……如今還有現在江南的甄家，——噯喲，好勢派！

——獨他們家接駕四次。要不是我們親眼看見，告訴誰也不信的。別講銀子成了糞土，憑是世上有的，沒有不是堆山積海的。「罪過可惜」四個字，竟顧不得了。』

鳳姐道：『我常聽見我們大爺說，也是這樣的。豈有不信的？只納罕他家怎麼就這樣富貴呢？』

趙嬤嬤道：『告訴奶奶一句話：也不過拿着皇帝家的銀子往皇帝身上使罷了。誰家有那些錢買這個虛熱鬧去？』

此處說的甄家與賈家都是曹家。曹家幾代在江南做官，故紅樓夢裏的賈家雖在『長安，』而甄家始終在江南。上文曾考出康熙帝南巡六次，曹寅當了四次接駕的差，皇帝就住在他的衙門裏。紅樓夢差不多全不提起歷史上的事實，但此處却鄭重的說起『太祖皇帝仿舜巡的故事，』大概是因為曹家四次接駕乃是很不常見的盛事，故曹雪芹不知不覺的——或是有意的——把他家這樁最闊的大典說了出來。這也是敦敏送他的詩裏說的

『秦淮舊夢憶繁華』了。 但我們却在這裏得着一條很重要的證據。 因爲一家接駕四五次，不是人人可以隨便有的機會。 大官如督撫，不能久任一處，便不能有這樣好的機會。只有曹寅做了二十年江甯織造，恰巧當了四次接駕的差。 這不是很可靠的證據嗎？

第四，紅樓夢第二回敘榮國府的世次如下：

自榮國公死後，長子賈代善襲了官，娶的是金陵世家史侯的小姐爲妻，生了兩個兒子，長名賈赦，次名賈政。 如今代善早已去世，太夫人尙在。 長子賈赦襲了官，爲人平靜中和，也不管理家務。 次子賈政，自幼酷喜讀書，爲人端方正直；祖父鍾愛，原要他以科甲出身的。不料代善臨終時，遺本一上，皇上因恤先臣，卽時令長子襲官外，問還有幾子，立刻引見；遂又額外賜了這政老爺一個主事之職，令其入部學習；如今已陞了員外郎。

我們可用曹家的世系來比較：

曹錫遠，正白旗包衣人。 世居瀋陽地方，來歸年月無考。 其子曹振彥，原任浙

江鹽法道。

孫：曹璽，原任工部尚書；曹爾正，原任佐領。

曾孫：曹寅，原任通政使司通政使；曹宜，原任護軍參領兼佐領；曹荃，原任司庫。

元孫：曹顒，原任郎中；曹頫，原任員外郎；曹頎，原任二等侍衛兼佐領；曹天祐，原任州同。（八旗氏族通譜卷七十四。）

這個世系頗不分明。我們可試作一個假定的世系表如下：

曹錫遠—振彥
- 璽
  - 寅
    - 顒
    - 頫
  - 宜—頎
- 爾正—荃—天祐

曹寅的楝亭詩鈔別集中有『辛卯三月聞珍兒殤，書此忍慟，兼示四姪寄東軒諸友』詩三首，其二云『世出難居長，多才在四三。承家賴猶子，努力作奇男。』四姪即頎，那排行第

三的當是那小名珍兒的了。如此看來，顒與頫當是行一與行二。曹寅死後，曹顒襲織造之職。到康熙五十四年，曹顒或是死了，或是因事撤換了，故次子曹頫接下去做。織造是內務府的一個差使，故不算做官，故氏族通譜上只稱曹寅為通政使，稱曹頫為員外郎。但紅樓夢裏的賈政，也是次子，也是先不襲爵，也是員外郎。這三層都與曹頫相合。故我們可以認賈政即是曹頫；因此，賈寶玉即是曹雪芹，即是曹頫之子；這一層更容易明白了。

第五，最重要的證據自然還是曹雪芹自己的歷史和他家的歷史。紅樓夢雖沒有做完，（說詳下。）但我們看了前八十回，也就可以斷定：（1）賈家必致衰敗，（2）寶玉必致淪落。紅樓夢開端便說，『風塵碌碌，一事無成；』又說，『一技無成，半生潦倒；』又說，『當此蓬牖茅椽，繩牀瓦竈。』這是明說此書的著者——即是書中的主人翁——當著書時，已在那窮愁不幸的境地。況且第十三回寫秦可卿死時在夢中對鳳姐說的話，句句明說賈家將來必到『樹倒猢猻散』的地步。所以我們即使不信後四十回（說詳下。）抄家和寶玉出家的話，也可以推想賈家的衰敗和寶玉的流落了。我們再回看上文引的敦誠兄弟送

曹雪芹的詩，可以列舉雪芹一生的歷史如下：

（1）他是做過繁華舊夢的人。

（2）他有美術和文學的天才，能做詩，能繪畫。

（3）他晚年的境況非常貧窮潦倒。

這不是賈寶玉的歷史嗎？ 此外，我們還可以指出三個要點。 第一是曹雪芹家自從曹璽曹寅以來，積成一個狠富麗的文學美術的環境。 他家的藏書在當時要算一個大藏書家，他家刻的書至今推爲精刻的善本。 富貴的家庭並不難得；但富貴的環境與文學美術的環境合在一家，在當日的漢人中是沒有的，就在當日的八旗世家中，也很不容易尋找了。第二，曹寅是刻居常飲饌錄的人，居常飲饌錄所收的書，如糖霜譜，製脯鮓法，粉麵品之類，都是專講究飲食糖餅的做法的。 曹寅家做的雪花餅，見於朱彝尊的曝書亭集，（二十一，頁十二。）有「粉量雲母細，糝和雪餻勻」的稱譽。 我們讀紅樓夢的人，看賈母對於吃食的講究，看賈家上下對於吃食的講究，便知道居常飲饌錄的遺風未泯，雪花餅的名不虛傳！

第三，關於曹家衰落的情形，我們雖沒有什麼材料，但我們知道曹寅的親家李煦在康熙六十一年已因虧空被革職查追了。雍正硃批諭旨第四十八冊有雍正元年蘇州織造胡鳳翬奏摺內稱：

> 今查得李煦任內虧空各年餘剩銀兩，現奉旨交督臣查弼納查追外，尚有六十一年辦六十年分應存剩銀六萬三百五十五兩零，並無存庫，亦係李煦虧空。……所有歷年動用銀兩數目，另開細摺，并呈御覽。……

又第十三冊有兩淮巡鹽御史謝賜履奏摺內稱：

> 竊照兩淮應解織造銀兩，歷年遵奉已久。茲於雍正元年三月十六日，奉戶部咨行，將江蘇織造銀兩停其支給，兩淮應解銀兩彙行解部。……前任鹽臣魏廷珍于康熙六十一年內未奉部文停止之先，兩次解過蘇州織造銀五萬兩。……再本年六月內奉有停止江寧織造之文。查前鹽臣魏廷珍經解過江寧織造銀四萬兩，臣任內……解過江寧織造銀四萬五千一百二十兩。……臣請將解

過蘇州織造銀兩在於審理李煦虧空案內併追將解過江甯織造銀兩行令曹頫解還戶部……

李煦做了三十年的蘇州織造，又兼了八年的兩淮鹽政，到頭來竟因虧空被查追。胡鳳翬摺內只舉出康熙六十一年的虧空，已有六萬兩之多；加上謝賜履摺內舉出應退還兩淮的十萬兩這一年的虧空就是十六萬兩了！ 他歷年虧空的總數之多，可以想見。 這時候，曹頫（曹雪芹之父）雖然還未曾得罪，但謝賜履摺內已提及兩事：一是停止兩淮應解織造銀兩，一是要曹頫賠出本年已解的八萬一千餘兩。 這個江甯織造就不好做了。 我們看了李煦的先例，就可以推想曹頫的下場也必是因虧空而查追，因查追而抄沒家產。 關於這一層，我們還有一個很好的證據。 袁枚在隨園詩話裏說紅樓夢裏的大觀園即是他的隨園。 我們考隨園的歷史，可以信此話不是假的。 袁枚的隨園記（「小倉山房文集」十二。）說隨園本名隋園，主人爲康熙時織造隋公。 此隋公即是隋赫德，即是繼曹頫的任的人。（袁枚誤記爲康熙時，實爲雍正六年。） 袁枚作記在乾隆十四年己巳（一七四九）

去曹頫卸織造任時甚近，他應該知道這園的歷史。我們從此可以推想曹頫當雍正六年去職時，必是因虧空被追賠，故這個園子就到了他的繼任人的手裏。從此以後，曹家在江南的家產都完了，故不能不搬回北京居住。這大概是曹雪芹所以流落在北京的原因。

我們看了李煦曹頫兩家敗落的大概情形，再回頭來看紅樓夢裏寫的賈家的經濟困難情形，便更容易明白了。如第七十二回鳳姐夜間夢見人來找他，說娘娘要一百疋錦，鳳姐不肯給他，他就來奪。來旺家的笑道：『這是奶奶日間操心常應候宮裏的事。』一語未了，人回夏太監打發了一個小內監來說話。賈璉聽了，忙皺眉道：『又是什麼話！一年他們也夠搬了。』鳳姐道：『你藏起來，等我見他。』好容易鳳姐弄了二百兩銀子把那小內監打發開去，賈璉出來，笑道：『這一起外祟，何日是了？』鳳姐笑道：『剛說著，就來了一股子。』賈璉道：『昨兒周太監來，張口就是一千兩。我略慢應了些，他不自在。將來得罪人之處不少。這會子再發三二百萬的財，就好了！』又如第五十三回寫黑山村莊頭烏進孝來賈府納年例，賈珍與他談的一段話也很可注意：

賈珍皺眉道：『我算定你至少也有五千銀子來。這夠做什麼的！……真真是叫別過年了！』

烏進孝道：『爺的地方還算好呢。我兄弟離我那裏只有一百多里，竟又大差了。他現管着那府（榮國府）八處莊地，比爺這邊多着幾倍，今年也是這些東西，不過二三千兩銀子，也是有饑荒打呢。』

賈珍道：『如何呢？我這邊到可已，沒什麼外項大事，不過是一年的費用……比不得那府裏（榮國府）這幾年添了許多化錢的事，一定不可免是要化的，卻又不添銀子產業。這一二年裏賠了許多。不和你們要，找誰去？』

烏進孝笑道：『那府裏如今雖添了事，有去有來。娘娘和萬歲爺豈不賞嗎？』

賈珍聽了，笑向賈蓉等道：『你們聽聽，他說的可笑不可笑？』

賈蓉等忙笑道：『你們山坳海沿子上的人，那裏知道這道理？娘娘難道把皇上的庫給我們不成？……就是賞，也不過一百兩金子，纔值一千多兩銀子，彀什

麼？這二年，那一年不賠出幾千兩銀子來？頭一年省親，連蓋花園子，你算算那一注化了多少，就知道了。再二年再省一回親，只怕精窮了！』……賈蓉又說又笑，向賈珍道：『果眞那府裏窮了。前兒我聽見二嬸娘（鳳姐）和鴛鴦悄悄商議，要偷老太太的東西去當銀子呢。』

借當的事又見於第七十二回：

鴛鴦一面說，一面起身要走。賈璉忙也立起身來說道：『好姐姐，略坐一坐兒，兄弟還有一事相求。』說着，便罵小丫頭：『怎麼不泡好茶來！快拿乾淨蓋碗，把昨日進上的新茶泡一碗來！』說着，向鴛鴦道：『這兩日因老太太千秋，所有的幾千兩都使完了。幾處房租地租統在九月纔得。這會子竟接不上。明兒又要送南安府裏的禮，又要預備娘娘重陽節；還有幾家紅白大禮，至少還要二三千兩銀子用，一時難去支借。俗語說的好，求人不如求己。說不得，姐姐擔個不是，暫且把老太太查不着的金銀傢伙，偷着運出一箱子來，暫押千數

兩銀子，支騰過去。」

因爲紅樓夢是曹雪芹「將眞事隱去」的自叙，故他不怕瑣碎，再三再四的描寫他家由富貴變成貧窮的情形。我們看曹寅一生的歷史，決不像一個貪官汚吏；他家所以後來衰敗，他的兒子所以虧空破產，大概都是由於他一家都愛揮霍，愛擺闊架子；講究吃喝，講究場面；收藏精本的書，刻行精本的書；交結文人名士，交結貴族大官，招待皇帝，至於四次五次；他們又不會理財，又不肯節省；講究揮霍慣了，收縮不回來：以致於虧空，以致於破產抄家。紅樓夢只是老老實實的描寫這一個『坐吃山空』『樹倒猢猻散』的自然趨勢。因爲如此，所以紅樓夢是一部自然主義的傑作。那班猜謎的紅學大家不曉得紅樓夢的眞價值正在這平淡無奇的自然主義的上面，所以他們偏要絞盡心血去猜那想入非非的笨謎，所以他們偏要用盡心思去替紅樓夢加上一層極不自然的解釋。

總結上文關於「著者」的材料，凡得六條結論：

（1）紅樓夢的著者是曹雪芹。

（2）曹雪芹是漢軍正白旗人，曹寅的孫子，曹頫的兒子，生於極富貴之家，身經極繁華綺麗的生活，又帶有文學與美術的遺傳與環境。　他會做詩，也能畫，與一班八旗名士往來。　但他的生活非常貧苦，他因爲不得志，故流爲一種縱酒放浪的生活。

（3）曹寅死於康熙五十一年。　曹雪芹大概即生於此時，或稍後。

（4）曹家極盛時，曾辦過四次以上的接駕的闊差；但後來家漸衰敗，大概因虧空得罪被抄沒。

（5）紅樓夢一書是曹雪芹破產傾家之後，在貧困之中做的。　做書的年代大概當乾隆初年到乾隆三十年左右，書未完而曹雪芹死了。

（6）紅樓夢是一部隱去眞事的自敘：裏面的甄賈兩寶玉，即是曹雪芹自己的化身；甄賈兩府即是當日曹家的影子。（故賈府在『長安』都中，而甄府始

終在江南。)

現在我們可以研究紅樓夢的「本子」問題。現今市上通行的紅樓夢雖有無數版本，然細細考較去除了有正書局一本外，都是從一種底本出來的。這種底本是乾隆末年間程偉元的百二十回全本，我們叫他做「程本」。這個程本有兩種本子。一種是乾隆五十七年壬子（一七九二）的第一次活字排本，可叫做「程甲本」。一種也是乾隆五十七年壬子程家排本，是用「程甲本」來校改修正的，這個本子可叫做「程乙本」。「程甲本」我的朋友馬幼漁教授藏有一部，「程乙本」我自己藏有一部。乙本遠勝於甲本，但我仔細審察，不能不承認「程甲本」爲外間各種紅樓夢的底本。各本的錯誤矛盾，都是根据於「程甲本」的。這是紅樓夢版本史上一件最不幸的事。

此外，上海有正書局石印的一部八十回本的紅樓夢，前面有一篇德清戚蓼生的序，我們可叫他做「戚本」。有正書局的老板在這部書的封面上題着「國初鈔本紅樓夢」

又在首頁題着「原本紅樓夢」 那「國初鈔本」四個字自然是大錯的。 那「原本」兩字也不妥當。 這本已有總評，有夾評，有韻文的評贊，又往往有「題」詩，有時又將評語鈔入正文（如第二回）可見已是很晚的鈔本，決不是「原本」了。 但自程氏兩種百二十回本出版以後，八十回本已不可多見。 戚本大概是乾隆時無數展轉傳鈔本之中幸而保存的一種，可以用來參校程本，故自有他的相當價值，正不必假託「國初鈔本」

紅樓夢最初只有八十回，直至乾隆五十六年以後始有百二十回的紅樓夢 這是無可疑的。 程本有程偉元的序，序中說：

石頭記是此書原名，……好事者每傳鈔一部置廟市中，昂其值得數十金，可謂不脛而走者矣。 然原本目錄一百二十卷，今所藏祇八十卷，殊非全本。 即間有稱全部者，及檢閱仍祇八十卷，讀者頗以為憾。 不佞以是書既有百二十卷之目，豈無全壁？ 爰為竭力搜羅，自藏書家甚至故紙堆中，無不留心。 數年以來，僅積有二十餘卷。 一日，偶於鼓擔上得十餘卷，遂重價購之，欣然繙閱，見其

前後起伏尙屬接榫（榫音筍，剛木入竅名榫，又名榫頭。）然漶漫不可收拾。乃同友人細加釐揚，截長補短，鈔成全部，復爲鐫板，以公同好。石頭記全書至是始告成矣。……小泉程偉元識。

我自己的程乙本還有高鶚的一篇序，中說：

予聞紅樓夢膾炙人口者，幾廿餘年，然無全璧，無定本。……今年春，友人程子小泉過予，以其所購全書見示，且曰：「此僕數年銖積寸累之苦心，將付剞劂，公同好。子閒且憊矣，盍分任之？」予以是書雖稗官野史之流，然尙不謬於名敎，欣然拜諾，正以波斯奴見寶爲幸，遂襄其役。工既竣，並識端末，以告閱者。時乾隆辛亥（一七九一）冬至後五日鐵嶺高鶚敍，幷書。

此序所謂「工既竣」，卽是程序說的「同友人細加釐揚，截長補短」的整理工夫，並非指刻板的工程。我這部程乙本還有七條「引言」，比兩序更重要，今節鈔幾條於下：

（一）是書前八十回，藏書家抄錄傳閱，幾三十年矣。今得後四十回，合成完

壁。緣友人借抄爭覩者甚夥，抄錄固難，刊板亦需時日，姑集活字刷印。因急欲公諸同好，故初印時不及細校，間有紕繆。今復聚集各原本，詳加校閱，改訂無訛。惟閱者諒之。

(一)書中前八十回，抄本各家互異。今廣集核勘，準情酌理，補遺訂訛。其間或有增損數字處，意在便於披閱，非敢爭勝前人也。

(一)是書沿傳既久，坊間繕本及諸家秘稿，繁簡歧出，前後錯見。即如六十七回此有彼無，題同文異，燕石莫辨。茲惟擇其情理較協者，取爲定本。

(一)書中後四十回係就歷年所得，集腋成裘，更無他本可考，惟按其前後關照者，略爲修輯，使其有應接而無矛盾。至其原文，未敢臆改。俟再得善本，更爲釐定，且不欲盡掩其本來面目也。

引言之末，有「壬子花朝後一日，小泉蘭墅又識」一行。蘭墅卽高鶚。我們看上文引的兩序與引言，有應該注意的幾點：

（1）高序說「聞紅樓夢膾炙人口者，幾廿餘年。」引言說「前八十回，藏書家抄錄傳閱幾三十年。」從乾隆壬子上數三十年，爲乾隆二十七年壬午（一七六二）。今知乾隆三十年間此書已流行，可證我上文推測曹雪芹死於乾隆三十年左右之說大概無大差錯。

（2）前八十回，各本互有異同。例如引言第三條說「六十七回此有彼無，題同文異。」我們試用戚本六十七回與程本及市上各本的六十七回互校，果有許多異同之處，程本所改的似勝於戚本。大概程本當日確曾經過一番「廣集各本核勘，準情酌理，補遺訂訛」的工夫，故程本一出即成爲定本，其餘各鈔本多被淘汰了。

（3）程偉元的序裏說，紅樓夢當日雖只有八十回，但原本却有一百二十卷的目錄。這話可惜無從考證（戚本目錄並無後四十回。）我從前想當時各鈔本中大概有些是有後四十回目錄的，但我現在對於這一層很有點懷疑了。

（詳下。）

(4)八十回以後的四十回，據高程兩人的話，是程偉元歷年雜湊起來的，——先得二十餘卷，又在鼓擔上得十餘卷，又經高鶚費了幾個月整理修輯的工夫，方才有這部百二十回本的紅樓夢。他們自己說這四十回「更無他本可考；」但他們又說：「至其原文未敢臆改。」

(5)紅樓夢直到乾隆五十六年（一七九一）始有一百二十回的全本出世。

(6)這個百二十回的全本最初用活字版排印，是爲乾隆五十七年壬子（一七九二）的程本。這本又有兩種小不同的印本：（一）初印本（即程甲本）「不及細校，間有紕繆。」此本我近來見過，果然有許多紕繆矛盾的地方。（二）校正印本，即我上文說的程乙本。

(7)程偉元的一百二十回本的紅樓夢，即是這一百三十年來的一切印本紅樓夢的老祖宗。後來的翻本，多經過南方人的批註，書中京話的特別俗語

往往稍有改換；但沒有一種翻本（除了戚本）不是從程本出來的。

這是我們現有的一百二十回本紅樓夢的歷史。 這段歷史裏有一個大可研究的問題，就是「後四十回的著者究竟是誰？」

俞樾的小浮梅閒話裏考證紅樓夢的一條說：

> 船山詩草有「贈高蘭墅鶚同年」一首云「豔情人自說紅樓」 注云：「紅樓夢八十回以後，俱蘭墅所補」 然則此書非出一手。 按鄉會試增五言八韻詩，始乾隆朝。 而書中敘科場事已有詩，則其爲高君所補，可證矣。

俞氏這一段話極重要。 他不但證明了程排本作序的高鶚是實有其人，還使我們知道紅樓夢後四十回是高鶚補的。 船山即是張船山，名問陶，是乾隆嘉慶時代的一個大詩人。他於乾隆五十三年戊申（一七八八）中順天鄉試舉人；五十五年庚戌（一七九〇）成進士，選庶吉士。 他稱高鶚爲同年，他們不是庚戌同年，便是戊申同年。 但高鶚若是庚戌

的新進士，次年辛亥他作紅樓夢序不會有「閒且憊矣」的話；故我推測他們是戊申鄉試的同年。 後來我又在郎潛紀聞二筆卷一裏發見一條關於高鶚的事實：

> 嘉慶辛酉京師大水，科場改九月，詩題『百川赴巨海，』……闈中罕得解。 前十本將進呈，韓城王文端公以通場無知出處爲憾。 房考高侍讀鶚搜遺卷，得定遠陳黻卷，亟呈薦，遂得南元。

辛酉（一八〇一）爲嘉慶六年。 據此，我們可知高鶚後來曾中進士，爲侍讀，且曾做嘉慶六年順天鄉試的同考官。 我想高鶚既中進士，就有法子考查他的籍貫和中進士的年份了。 果然我的朋友顧頡剛先生替我在進士題名碑上查出高鶚是鑲黃旗漢軍人，乾隆六十年乙卯（一七九五）科的進士，殿試第三甲第一名。 這一件引起我注意題名錄一類的工具，我就發憤搜求這一類的書。 果然我又在淸代御史題名錄裏，嘉慶十四年（一八〇九）下，尋得一條：

> 高鶚，鑲黃旗漢軍人，乾隆乙卯進士，由內閣侍讀考選江南道御史，刑科給事中。

又八旗文經二十三有高鶚的操縵堂詩稿跋一篇，末署乾隆四十七年壬寅(一七八二)小陽月。

我們可以總合上文所得關於高鶚的材料，作一個簡單的高鶚年譜如下：

乾隆四七(一七八二)，高鶚作操縵堂詩稿跋。

乾隆五三(一七八八)，中舉人。

乾隆五六—五七(一七九一—一七九二)，補作紅樓夢後四十回，並作序例。

紅樓夢百廿回全本排印成。

乾隆六〇(一七九五)，中進士，殿試三甲一名。

嘉慶六(一八〇一)，高鶚以內閣侍讀爲順天鄉試的同考官，闈中與張問陶相遇，張作詩送他，有『豔情人自說紅樓』之句；又有詩注，使後世知紅樓夢八十回以後是他補的。

嘉慶一四(一八〇九)，考選江南道御史，刑科給事中。——自乾隆四七至此，凡二十七年。大概他此時已近六十歲了。

後四十回是高鶚補的，這話自無可疑。我們可約舉幾層證據如下：

第一，張問陶的詩及注，此爲最明白的證據。

第二，俞樾舉的『鄉會試增五言八韻詩始乾隆朝，而書中敍科場事已有詩』一項。這一項不十分可靠，因爲鄉會試用律詩，起於乾隆二十一二年，也許那時紅樓夢前八十回還沒有做成呢。

第三，程序說先得二十餘卷，後又在鼓擔上得十餘卷。此話便是作僞的鐵證，因爲世間沒有這樣奇巧的事！

第四，高鶚自己的序，說的狠含糊，字裏行間都使人生疑。大概他不願完全埋沒他補作的苦心，故引言第六條說：「是書開卷略誌數語，非云弁首，實因殘缺有年，一旦顚末畢具，大快人心；欣然題名，聊以記成書之幸」因爲高鶚不諱他補作的事，故張船山贈詩直說他補作後四十回的事。

但這些證據固然重要，總不如內容的研究更可以證明後四十回與前八十回決不是一個人作的。我的朋友俞平伯先生曾舉出三個理由來證明後四十回的回目也是高鶚補作的。他的三個理由是(1)和第一回自敘的話都不合，(2)史湘雲的丟開，(3)不合作文時的程序。這三層之中，第三層姑且不論。第一層是很明顯的：紅樓夢的開端明說「一技無成，半生潦倒；」明說「蓬牖茅椽，繩牀瓦竈；」豈有到了末尾說寶玉出家成仙之理？第二層也狠可注意。第三十一回的回目「因麒麟伏白首雙星」確是可怪！依此句看來，史湘雲後來似乎應該與寶玉做夫婦，不應該此話全無照應。以此看來，我們可以推想後四十回不是曹雪芹做的了。

其實何止史湘雲一個人？即如小紅，曹雪芹在前八十回裏極力描寫這個攀高好勝的丫頭；好容易他得着了鳳姐的賞識，把他提拔上去了；但這樣一個重要人才，豈可沒有下場？況且小紅同賈芸的感情，前面既經曹雪芹那樣鄭重描寫，豈有完全沒有結果之理？又如香菱的結果也決不是曹雪芹的本意。第五回的「十二釵副冊」上寫香菱結局道：

根並荷花一莖香，平生遭際實堪傷。自從兩地生孤木，致使芳魂返故鄉。

兩地生孤木合成「桂」字。此明說香菱死於夏金桂之手，故第八十回說香菱「血分中有病，加以氣怨傷肝，內外挫折不堪，竟釀成乾血之症，日漸羸瘦，飲食懶進，請醫服藥無效。」可見八十回的作者明明的要香菱被金桂磨折死。後四十回裏卻是金桂死了，香菱扶正。這豈是作者的本意嗎？此外，又如第五回「十二釵」冊上說鳳姐的結局道：「一從二令三人木，哭向金陵事更哀。」這個謎竟無人猜得出，許多批紅樓夢的人也都不敢下注解。所以後四十回裏寫鳳姐的下場竟完全與這「二令三人木」無關。這個謎只好等上海靈學會把曹雪芹先生請來降壇時再來解決了！此外，又如寫和尚送玉一段，文字的笨拙，令人讀了作嘔。又如寫賈寶玉忽然肯做八股文，忽然肯去考舉人，也沒有道理。高鶚補紅樓夢時，正當他中舉人之後，還沒有中進士。如果他補紅樓夢在乾隆六十年之後，賈寶玉大概非中進士不可了！

以上所說，只是要證明紅樓夢的後四十回確然不是曹雪芹做的。但我們平心而論，高鶚補的四十回，雖然比不上前八十回，也確然有不可埋沒的好處。他寫司棋之死，寫鴛鴦之死，寫妙玉的遭劫，寫鳳姐的死，寫襲人的嫁，都是很有精采的小品文字。最可注意的是這些人都寫作悲劇的下場。還有那最重要的「木石前盟」一件公案，高鶚居然忍心害理的教黛玉病死，教寶玉出家，作一個大悲劇的結束，打破中國小說的團圓迷信。這一點悲劇的眼光，不能不令人佩服。我們試看高鶚以後，那許多續紅樓夢和補紅樓夢的人，那一人不是想把黛玉晴雯都從棺材裏扶出來，重新配給寶玉？那一個不是想做一部「團圓」的紅樓夢的？我們這樣退一步想，就不能不佩服高鶚的補本了。我們不但佩服，還應該感謝他，因為他這部悲劇的補本，靠着那個「鼓擔」的神話，居然打倒了後來無數的團圓紅樓夢，居然替中國文學保存了一部有悲劇下場的小說！

以上是我對於紅樓夢的「著者」和「本子」兩個問題的答案。我覺得我們做紅

樓夢的考證，只能在這兩個問題上着手；只能運用我們力所能搜集的材料，參考互證，然後抽出一些比較的最近情理的結論。這是考證學的方法。我在這篇文章裏，處處想撇開一切先入的成見；處處存一個搜求證據的目的；處處尊重證據，讓證據做鄉導，引我到相當的結論上去。我的許多結論也許有錯誤的，——自從我第一次發表這篇考證以來，我已經改正了無數大錯誤了，——也許有將來發見新證據後即須改正的。但我自信這種考證的方法，除了董小宛考之外，是向來研究紅樓夢的人不曾用過的。我希望我這一點小貢獻，能引起大家研究紅樓夢的興趣，能把將來的紅樓夢研究引上正當的軌道去：打破從前種種穿鑿附會的「紅學」，創造科學方法的紅樓夢研究！

十，三，二七，初稿。

十，十一，十二，改定稿。

（附記）初稿曾附錄寄蝸殘贅一則：

紅樓夢一書，始於乾隆年間。……相傳其書出漢軍曹雪芹之手。嘉慶年間，逆犯曹綸卽其孫也。滅族之禍，實基於此。

這話如果確實，自然是一段很重要的材料。因此我就去查這一椿案子的事實。嘉慶十八年癸酉（一八一三）天理教的信徒林清等勾通宮裏的小太監，約定於九月十五日起事，乘嘉慶帝不在京城的時候，攻入禁城，佔據皇宮。但他們的區區兩百個烏合之衆，如何能幹這種大事？所以他們全失敗了，林清被捕，後來被磔死。

林清的同黨之中，有一個獨石口都司曹綸和他的兒子曹幅昌都是很重要的同謀犯。那年十月己未的上諭說：

前因正黃旗漢軍兵丁曹幅昌從習邪教，與知逆謀。……茲據訊明，曹幅昌之父曹綸聽從林清入教，經劉四等告知逆謀，允爲收衆接應。曹綸身爲都司，以四品職官習教從逆，實屬猪狗不如，罪大惡極！……

那年十一月中，曹綸等都被磔死。

清禮親王昭槤是當日在紫禁城裏的一個人，他的嘯亭雜錄卷六記此事有一段說：

> 有漢軍獨石口都司曹綸者，侍郎曹瑛後也，（瑛字一本或作寅。）家素貧，嘗得林清佽助，遂入賊黨。適之任所，乃命其子曹福昌勾結不軌之徒，許為城中內應。……曹福昌臨刑時，告劊子手曰『我是可交之人，至死不賣友以求生也！……』

寄蝸殘贅說曹綸是曹雪芹之孫，不知是否根據嘯亭雜錄說的。我當初已疑心此曹瑛不是曹寅，況且宮書明說曹瑛是正黃旗漢軍，與曹寅不同旗。前天承陳筱莊先生（寶泉）借我一部靖逆記（蘭簃外史纂，嘉慶庚辰刻，）此書記林清之變很詳細。其第六卷有曹綸傳，記他家世系如下：

> 曹綸，漢軍正黃旗人。曾祖金鐸，官驍騎校；伯祖瑛，歷官工部侍郎；祖瑊，雲

南順寧府知府，父廷奎，貴州安順府同知。……廷奎三子，長紳，早卒；次維，武備院工匠；次綸，充整儀衛，擢治儀正，兼公中佐領，陞獨石口都司。

十，十一，十二。

此可證寄蝸殘贅之說完全是無稽之談。

歸國雜感

我在美國動身的時候，有許多朋友對我道：『密斯忒胡，你和中國別了七個足年了，這七年之中，中國已經革了三次的命，朝代也換了幾個了。眞個是一日千里的進步。你回去時，恐怕要不認得那七年前的老大帝國了。』我笑着對他們說道：『列位不用替我擔憂。我們中國正恐怕進步太快，我們留學生回去要不認得他了，所以他走上幾步又退回幾步。他正在那裏回頭等我們回去認舊相識呢。』

這話並不是戲言，乃是眞話。我每每勸人回國時莫存大希望：希望越大，失望越大。所以我自己回國時，並不曾懷什麼大希望。果然船到了橫濱，便聽得張勳復辟的消息。如今在中國已住了四個月了，所見所聞，果然不出我所料。七年沒見面的中國還是七年前的老相識！到上海的時候，有一天，有一位朋友拉我到大舞台去看戲。我走進去坐了

兩點鐘，出來的時候，對我的朋友說道：『這個大舞台眞正是中國的一個絕妙的縮本模型。你看這大舞台三個字豈不狠新？外面的房屋豈不是洋房？裏面的座位和戲台上的布景裝潢又豈不是西洋新式？但是做戲的人都不過是趙如泉，沈韻秋，萬盞燈，何家聲，何金壽，這些人。沒有一個不是二十年前的舊古董！我十三歲到上海的時候，他們已成了老脚色了。如今又隔了十三年了，却還是他們在台上撐場面。這十三年造出來的新角色都到那裏去了呢？你再看那台上做的舉鼎觀畫。那祖先堂上的布景，豈不狠完備？只是那小薛蛟拿了那老頭兒的書信，就此跨馬加鞭，却忘記了台上布的景是一座祖先堂！又看那齣四進士。台上布景，明明有了門了，那宋士杰却還要做手勢去關那沒有的門！上公堂時，還要跨那沒有的門檻！你看這二十年前的舊古董，在二十世紀的大舞台上做戲；裝上了二十世紀的新布景，却偏要做那二十年前的舊手脚！這不是一副絕妙的中國現勢圖嗎？』

我在上海住了十二天，在內地住了一個月，在北京住了兩個月，在路上走了二十天，看

了兩件大進步的事：第一件是『三砲台』的紙烟，居然行到我們徽州去了；第二件是『撲克』牌居然比麻雀牌還要時髦了。『三砲台』紙烟還不算希奇，只有那『撲克』牌何以會這樣風行呢？有許多老先生向來學A，B，C，D，是很不行的，如今打起『撲克』來，也會說『恩德，』『累死，』『接客倭彭』了！這些怪不好記的名詞，何以會這樣容易上口呢？他們學這些名詞這樣容易，何以學正經的A，B，C，D，又那樣蠢呢？我想這裏面很有可以研究的道理。新思想行不到徽州，恐怕是因爲新思想沒有『三砲台』那樣中吃罷？A，B，C，D，不容易教，恐怕是因爲教的人不得其法罷？

我第一次走過四馬路，就看見了三部教『撲克』的書。我心想『撲克』的書已有這許多了，那別種有用的書，自然更不少了，所以我就花了一天的工夫，專去調查上海的出版界。我是學哲學的，自然先尋哲學的書。不料這幾年來，中國竟可以算得沒有出過一部哲學書。找來找去，找到一部中國哲學史，內中王陽明佔了四大頁，洪範倒占了八頁！還說了些『孔子既受天之命，』『與天地合德』的話。又看見一部韓非子精華，刪去了五

蠶和顯學兩篇，竟成了一部韓非子糟粕了。　文學書內，只有一部王國維的宋元戲曲史是很好的。又看見一家書目上有翻譯的蕭士比亞劇本，找來一看，原來把會話體的戲劇，都改作了聊齋志異體的敘事古文！又看見一部婦女文學史，內中蘇蕙的廻文詩足足佔了六十頁！又看見飲冰室叢著內有墨學微一書，我是喜歡看看墨家的書的人，自然心中狠高興。不料抽出來一看，原來是任公先生十四年前的舊作，不曾改了一個字！此外只有一部中國外交史，可算是一部好書，如今居然到了三版了。這件事還可以使人樂觀。此外那些新出版的小說，看來看去，實在找不出一部可看的小說。有人對我說，如今最風行的是一部新華春夢記，這也可想見中國小說界的程度了。

總而言之，上海的出版界，——中國的出版界——這七年來簡直沒有兩三部以上可看的書！不但高等學問的書一部都沒有，就是要找一部輪船上火車上消遣的書，也找不出！（後來我尋來尋去，只尋得一部吳稚暉先生的上下古今談，帶到蕪湖路上去看。）我看了這個怪現狀，真可以放聲大哭。如今的中國人，肚子餓了，還有些施粥的廠把粥給他們

吃。只是那些腦子叫餓的人可真沒有東西吃了。難道可以把些九尾龜，十尾龜，來充飢嗎？

中文書籍既是如此，我又去調查現在市上最通行的英文書籍。看來看去，都是些什麽蕭士比亞的威匿思商，麥克白傳，阿狄生的文報選錄，戈司密的威克斐牧師，歐文的見聞雜記，……大概都是些十七世紀十八世紀的書。內中有幾部十九世紀的書也不過是歐文迭更司，司各脫，麥考來幾個人的書，都是和現在歐美的新思潮毫無關係的。怪不得我後來問起一位有名的英文敎習，竟連 Bernard Shaw 的名字也不曾聽見過，不要說 Tchekoff 和 Andreyev 了。我想這都是現在一班敎會學堂出身的英文敎習的罪過。這些英文敎習，只會用他們先生敎過的課本。他們的先生又只會用他們先生的先生敎過的課本。所以現在中國學堂所用的英文書籍，大概都是敎會先生的太老師或太太老師們敎過的課本！怪不得和現在的思想潮流絕無關係了。

有人說，思想是一件事，文學又是一件事，學英文的人何必要讀與現代新思潮有關係

的書呢？　這話似乎有理，其實不然。　我們中國人學英文，和英國美國的小孩子學英文，是兩樣的。　我們學西洋文字，不單是要認得幾個洋字會說幾句洋話，我們的目的在於輸入西洋的學術思想。　所以我以為中國學校教授西洋文字，應該用一種『一箭射雙鵰』的方法，把『思想』和『文字』同時並教。　例如教散文，與其用歐文的見聞雜記，或阿狄生的文報選錄，不如用赫胥黎的進化雜論。　又如教戲曲，與其教蕭士比亞的威匿思商，不如用 Bernard Shaw 的 Androcles and the Lion，或是 Galsworthy 的 Strife 或 Justice。　又如教長篇的文字，與其教麥考來的約翰生行述，不如教彌爾的羣己權界論。……我寫到這裏，忽然想起日本東京丸善書店的英文書目。　那書目上，凡是英美兩國一年前出版的新書，大概都有。　我把這書目和商務書館與伊文思書館的書目一比較，我幾乎要羞死了。

我回中國所見的怪現狀，最普通的是『時間不值錢』。　中國人吃了飯沒有事做，不是打麻雀，便是打『撲克』。　有的人走上茶館，泡了一碗茶，便是一天了。　有的人拿一只鳥兒到處逛逛，也是一天了。　更可笑的是朋友去看朋友，一坐下便生了根了，再也不肯走。

有事商議，或是有話談論，到也罷了。其實並沒有可議的事，可說的話。我有一天在一位朋友處有事，忽然來了兩位客，是口口館的人員。我的朋友走出去會客，我因爲事沒有完，便在他房裏等他。我以爲這兩位客一定是來商議這口口館中什麽要事的。不料我聽得他們開口道：『口口先生，今回是打津浦火車來的，還是坐輪船來的？』我的朋友說是坐輪船來的。這兩位客接着便說輪船怎樣不便，怎樣遲緩。又從輪船上談到鐵路上，從鐵路上又談到現在中交兩銀行的鈔洋跌價。因此又談到梁任公的財政本領，又談到梁士詒的行蹤去迹：……談了一點多鐘，沒有談上一句要緊的話。後來我等的沒法了，只好叫聽差去請我的朋友。那兩位客還不知趣，不肯就走。我不得已，只好跑了，讓我的朋友去領敎他們的『二梁優劣論』罷！

美國有一位大賢名弗蘭克令(Benjamin Franklin)的，曾說道『時間乃是造成生命的東西。』時間不值錢，生命自然也不值錢了。上海那些揀茶葉的女工，一天揀到黑，至多不過得二百個錢，少的不過得五六十錢！茶葉店的夥計，一天做十六七點鐘的工，一

個月平均只拿得兩三塊錢！還有那些工廠的工人，更不用說了。還有那些更下等，更苦痛的工作，更不用說了。人力那樣不值錢，所以衛生也不講究，醫藥也不講究。我在北京上海看那些小店鋪裏和窮人家裏的種種不衛生，眞是一種黑暗世界。至於道路的不潔淨，瘟疫的流行，更不消說了。最可怪的是無論阿貓阿狗都可掛牌醫病，醫死了人，也沒有人怨恨，也沒有人干涉。人命的不值錢，眞可算得到了極端了。

現今的人都說教育可以救種種的弊病。但是依我看來，中國的教育，不但不能救亡，簡直可以亡國。我有十幾年沒到內地去了，這回回去，自然去看看那些學堂。學堂的課程表，看來何嘗不完備？體操也有，圖畫也有，英文也有，那些國文，修身，之類，更不用說了。但是學堂的弊病，却正在這課程完備上。例如我們家鄉的小學堂，經費自然不充足了，却也要每年花六十塊錢去請一個中學堂學生兼教英文唱歌。又花二十塊錢買一架風琴。我心想，這六十塊一年的英文教習，能教什麼英文？教的英文，在我們山裏的小地方，又有什麼用處？至於那音樂一科，更無道理了。請問那種學堂的音樂，還是可以增進『美

歐』呢？還是可以增進音樂知識呢？ 若果然要教音樂，爲什麼不去村鄉裏找一個會吹笛子的唱崑腔的人來教？ 爲什麼一定要用那實在不中聽的二十塊錢的風琴呢？ 那些窮人的子弟學了音樂囘家，能買得起一架風琴來練習他所學的音樂知識嗎？ 我眞是莫名其妙了。 所以我在內地常說：『列位辦學堂，儘不必問教育部規程是什麼，須先問這塊地方上最需要的是什麼。 譬如我們這裏最需要的是農家常識，蠶桑常識，商業常識，衞生常識，列位卻把修身教科書去教他們做聖賢！ 又把二十塊錢的風琴去教他們學音樂！又請一位六十塊錢一年的教習教他們的英文！ 列位且自己想想看，這樣的教育，造得出怎麼樣的人才？ 所以我奉勸列位辦學堂，切莫注重課程的完備，須要注意課程的實用。儘不必去巴結視學員，且去巴結那些小百姓。 視學員說這個學堂好，是沒有用的。 須要小百姓都肯把他們的子弟送來上學，那才是教育有成効了。』

以上說的是小學堂。 至於那些中學校的成績，更可怕了。 我遇見一位省立法政學堂的本科學生，談了一會，他忽然問道：『聽說東文是和英文差不多的，這話可眞嗎？』 我

已經大詫異了。後來他聽我說日本人總有些島國的習氣，忽然問道：『原來日本也在海島上嗎？』……這個固然是一個極端的例。但是如今中學堂畢業的人才，高又高不得，低又低不得，竟成了一種無能的游民。這都由於學校裏所教的功課和社會上的需要毫無關涉。所以學校只管多，教育只管興，社會上的工人，夥計，賬房，警察，兵士，農夫，……還只是用沒有受過教育的人。社會所需要的是做事的人才，學堂所造成的是不會做事又不肯做事的人才，這種教育不是亡國的教育嗎？

我說我的『歸國雜感，』提起筆來便寫了三四千字。說的都是些很可以悲觀的話。但是我却並不是悲觀的人。我以爲這二十年來中國並不是完全沒有進步，不過惰性太大，向前三步又退回兩步，所以到如今還是這個樣子。我這回回家尋出了一部葉德輝的翼敎叢編，讀了一遍，才知道這二十年的中國實在已經有了許多大進步。不到二十年前，那些老先生們，如葉德輝王益吾之流，出了死力去駁康有爲，所以這書叫做翼敎叢編。我們今日也痛罵康有爲。但二十年前的中國，罵康有爲太新；二十年後的中國，却罵康有爲

太舊。如今康有爲沒有皇帝可保了，狠可以做一部翼敎續編來罵陳獨秀了。這兩部「翼敎」的書的不同之處，便是中國二十年來的進步了。

民國七年一月。

易卜生主義

（一）

易卜生最後所作的我們死人再生時（When We Dead Awaken）一本戲裏面有一段話，狠可表出易卜生所作文學的根本方法。這本戲的主人翁是一個美術家，費了全副精神，雕成一副像，名爲「復生日」。這位美術家自己說他這副雕像的歷史道：

我那時年紀還輕，不懂得世事。我以爲這「復活日」應該是一個極精緻，極美的少女像，不帶着一毫人世的經驗，平空地醒來，自然光明莊嚴，沒有什麼過惡可除。……但是我後來那幾年，懂得些世事了，纔知道這「復活日」不是這樣簡單的，原來是狠複雜的，……我眼裏所見的人情世故，都到我理想中來，

我不能不把這些現狀包括進去。我只好把這像的座子放大了，放寬了。我在那座子上雕了一片曲折爆裂的地面。從那地的裂縫裏，鑽出來無數模糊不分明，人身獸面的男男女女。這都是我在世間親自見過的男男女女。（二幕）

這是「易卜生主義」的根本方法。那不帶一毫人世罪惡的少女像，是指那盲目的理想派文學。那無數模糊不分明，人身獸面的男男女女，是指寫實派的文學。易卜生早年和晚年的著作雖不能全說是寫實主義，但我們看他極盛時期的著作，儘可以說，易卜生的文學，易卜生的人生觀，只是一個寫實主義。一八八二年，他有一封信給一個朋友，信中說道：

我做書的目的，要使讀者人人心中都覺得他所讀的全是實事。（尺牘第一五九號。）

人生的大病根在於不肯睜開眼睛來看世間的眞實現狀。明明是男盜女娼的社會，

我們偏說是聖賢禮義之邦明明是贓官汚吏的政治我們偏要歌功頌德明明是不可救藥的大病，我們偏說一點病都沒有！　却不知道若要病好，須先認有病；若要政治好，須先認現今的政治實在不好；若要改良社會，須先知道現今的社會實在是男盜女娼的社會！　易卜生的長處，只在他肯說老實話，只在他能把社會種種腐敗齷齪的實在情形寫出來叫大家仔細看。　他並不是愛說社會的壞處，他只是不得不說。　一八八〇年，他對一個朋友說：

我無論作什麼詩，編什麼戲，我的目的只要我自己精神上的舒服淸淨。　因爲我們對於社會的罪惡，都脫不了干係的。(尺牘第一四八號)

因爲我們對於社會的罪惡都脫不了干係，故不得不說老實話。

（二）

我們且看易卜生寫近世的社會，說的是一些什麼樣的老實話。　第一，先說家庭。易卜生所寫的家庭，是極不堪的。　家庭裏面有四種大惡德：一是自私自利；二是倚賴

性，奴隸性；三是假道德，裝腔做戲；四是懦怯沒有胆子。　做丈夫的便是自私自利的代表。他要快樂，要安逸，還要體面，所以他要娶一個妻子。　正如娜拉戲中的郝爾茂，他覺得同他妻子有愛情是很好玩的。　他叫他妻子做『小寶貝，』『小鳥兒，』『小松鼠兒，』『我的最親愛的，』等等肉麻名字。　他給他妻子一點錢去買糖吃，買粉搽，買好衣服穿。　他要他妻子穿得好看，打扮的標緻。　做妻子的完全是一個奴隸。　他丈夫喜歡什麼，他也該喜歡什麼：他自己是不許有什麼選擇的。　他的責任在於使丈夫歡喜。　他自己不用有思想：他丈夫會替他思想。　他自己不過是他丈夫的玩意兒，很像叫化子的猴子專替他變把戲引人開心的。（所以娜拉又名玩物之家。）　丈夫要妻子守節，妻子却不能要丈夫守節，正如羣鬼(Ghosts)戲裏的阿爾文夫人受不過丈夫的氣，跑到一個朋友家去；那位朋友是個牧師，很敎訓了他一頓，說他不守婦道。　但是阿爾文夫人的丈夫專在外面偷婦人，甚至淫亂他妻子的婢女；人家都毫不介意，那位牧師朋友也覺得這是男人常有的事，不足爲奇！　妻子對丈夫，什麼都可以犧牲，丈夫對妻子，是不犯着犧牲什麼的。　娜拉戲內的娜拉因爲要救他

丈夫的生命，所以冒他父親的名字，簽了借據去借錢。後來事體鬧穿了，他丈夫不但不肯替娜拉分擔冒名的干係，還要痛駡他帶累他自己的名譽。後來和平了結了，沒有危險了，他丈夫又裝出大度的樣子，說不追究他的錯處了。他得意揚揚的說道：『一個男人赦了他妻子的過犯是很暢快的事！』（娜拉三幕）

這種極不堪的情形，何以居然忍耐得住呢？第一，因爲人都要顧面子，不得不裝腔做戲，做假道德遮着面孔。第二，因爲大多數的人都是沒有胆子的懦夫。因爲要顧面子，故不肯鬧翻；因爲沒有胆子，故不敢鬧翻。那娜拉戲裏的娜拉忽然看破家庭是一座做猴子戲的戲台，他自己是台上的猴子。他有胆子，又不肯再裝假面子，所以告別了掌班的，跳下了戲台，去幹他自己的生活。那羣鬼戲裏的阿爾夫文人沒有娜拉的胆子，又要顧面子，所以被他的牧師朋友一勸，就勸回頭了，還是回家去盡他的『天職』，守他的『婦道』。他丈夫仍舊做那種淫蕩的行爲。阿爾文夫人只好犧牲自己的人格，盡力把他羈縻在家。後來生下一個兒子，他母親恐怕他在家學了他父親的壞榜樣，所以到了七歲便把他送到

巴黎去。他一面要哄他丈夫在家，一面要在外邊替他丈夫修名譽，一面要騙他兒子說他父親是怎樣一個正人君子。這種情形，過了十九個足年，他丈夫才死。死後，他妻子還要替他裝面子，花了許多錢，造了一所孤兒院，作他亡夫的遺愛。孤兒院造成了，他把兒子喚回來參預孤兒院落成的慶典。誰知他兒子從胎裏就得了他父親的花柳病的遺毒，變成一種腦腐症，到家沒幾天，那孤兒院也被火燒了，他兒子的遺傳病發作，腦子壞了，就成了瘋人了。這是沒有胆子，又要顧面子的結局。這就是腐敗家庭的下場！

（三）

其次，且看易卜生的社會的三種大勢力。那三種大勢力：一是法律，二是宗教，三是道德。

第一，法律。法律的效能在於除暴去惡，禁民爲非。但是法律有好處也有壞處。好處在於法律是無有偏私的；犯了什麼法，就該得什麼罪。壞處也在於此。法律是死板板

的條文，不通人情世故；不知道一樣的罪名却有幾等幾樣的居心，有幾等幾樣的境遇情形；同犯一罪的人却有幾等幾樣的知識程度。 法律只說某人犯了某法的某某篇某某章某某節，該得某某罪，全不管犯罪的人的知識不同，境遇不同，居心不同。 娜拉戲裏有兩件冒名簽字的事：一件是一個律師做的，一件是一個不懂法律的婦人做的。 那律師犯這罪全由於自私自利，那婦人犯這罪全因爲他要救他丈夫的性命。 但是法律全不問這些區別。請看這兩個『罪人』討論這個問題：

（律師）郝夫人，你好像不知道你犯了什麼罪，我老實對你說，我犯的那樁使我一生聲名掃地的事，和你所做的事恰恰相同，一毫也不多，一毫也不少。

（娜拉）你！ 難道你居然也敢冒險去救你妻子的命嗎？

（律師）法律不管人的居心如何。

（娜拉）如此說來，這種法律是笨極了。

（律師）不問他笨不笨，你總要受他的裁判。

（娜拉）我不相信。難道法律不許做女兒的想個法子免得他臨死的父親煩惱嗎？難道法律不許做妻子的救他丈夫的命嗎？我不大懂得法律，但是我想總該有這種法律承認這些事的。你是一個律師，你難道不知道有這樣的法律嗎？柯先生，你眞是一個不中用的律師了。（娜拉一幕）

最可憐的是世上眞沒有這種入情入理的法律！

第二，宗教。易卜生眼裏的宗教久已失了那種可以感化人的能力；久已變成毫無生氣的儀節信條，只配口頭念得爛熟，却不配使人奮發鼓舞了。娜拉戲裏說：

（郝爾茂）你難道沒有宗教嗎？

（娜拉）我不很懂得究竟宗教是什麼東西。我只知道我進教是那位牧師告訴我的一些話。他對我說宗教是這個是那個，是這樣是那樣。（三幕）

如今人的宗教，都是如此，你問他信什麼教，他就把他的牧師或是他的先生告訴他的話背給你聽。他會背耶穌的祈禱文，他會念阿彌陀佛，他會背一部聖諭廣訓。這就是宗

教了！

宗教的本意，是爲人而作的，正如耶穌說的，『禮拜是爲人造的，不是人爲禮拜造的。』不料後世的宗教處處與人類的天性相反，處處反乎人情。如羣鬼戲中的牧師，逼着阿爾文夫人回家去受那蕩子丈夫的待遇，去受那十九年極不堪的慘痛。那牧師說，宗教不許人求快樂；求快樂便是受了惡魔的魔力了。他說，宗教不許做妻子的批評他丈夫的行爲。他說，宗教教人無論如何總要守婦道，總須盡責任。那牧師口口聲聲所說是『是』的，阿爾文夫人心中總覺得都是『不是』的。後來阿爾文夫人仔細去研究那牧師的宗教，忽然大悟。原來那些教條都是假的，都是『機器造的！』（羣鬼二幕）

但是這種機器造的宗教何以居然能這樣興旺呢？原來現在的宗教雖沒有精神上的價値，却極有物質上的用場。宗教是可以利用的，是可以使人發財得意的。那羣鬼戲裏的木匠，本是一個極下流的酒鬼，賣妻賣女都肯幹的。但是他見了那位道學的牧師，立刻就裝出宗教家的樣子，說宗教家的話，做宗教家的唱歌祈禱，把這位蠢牧師哄得滴溜溜

的轉。（二幕） 那羅斯馬莊（Rosmersholm）戲裏面的主人翁羅斯馬本是一個牧師，後來他的思想改變了，遂不信教了。 他那時想加入本地的自由黨，不料黨中的領袖卻不許羅斯馬宣告他脫離教會的事。 為什麼呢？ 因為他們黨裏狠少信教的人，故想借羅斯馬的名譽來號召那些信教的人家。 可見宗教的興旺，並不是因為宗教真有興旺的價值，不過是因為宗教有可以利用的好處罷了。

第三，道德。 法律宗教既沒有裁制社會的本領，我們且看『道德』可有這種本事。據易卜生看來，社會上所謂『道德』不過是許多陳腐的舊習慣。 合於社會習慣的，便是道德；不合於社會習慣的，便是不道德。 正如我們中國的老輩人看見少年男女實行自由結婚，便說是『不道德』。 為什麼呢？ 因為這事不合於『父母之命，媒妁之言』的社會習慣。 但是這班老輩人自己討許多小老婆，卻以為是很平常的事，沒有什麼不道德。 為什麼呢？ 因為習慣如此。 又如中國人死了父母，發出訃書，人人都說『泣血稽顙』『苦塊昏迷』。 其實他們何嘗泣血？ 又何嘗『寢苫枕塊』？ 這種自欺欺人的事，人人都以

爲是『道德，』人人都不以爲羞恥。爲什麼呢？因爲社會的習慣如此，所以不道德的也覺得道德了。

這種不道德的道德，在社會上，造出一種詐僞不自然的僞君子。面子上都是仁義道德，骨子裏都是男盜女娼。易卜生最恨這種人。他有一本戲，叫做社會的棟樑（Pillars of Society）戲中的主人名叫褒匿，是一個極壞的僞君子；他犯了一樁姦情，却讓他兄弟受這惡名，還要誣賴他兄弟偷了錢跑脫了。不但如此，他還雇了一只爛脫底的船送他兄弟出海，指望把他兄弟和一船的人都沈死在海底，可以滅口。

這樣一個大姦，面子上却做得十分道德，社會上都尊敬他，稱他做「全市第一個公民，」「公民的模範，」「社會的棟樑！」他謀害他兄弟的那一天，本城的公民，聚了幾千人，排起隊來，打着旗，奏着軍樂，上他的門來表示社會的敬意，高聲喊道，『褒匿萬歲，社會的棟樑褒匿萬歲！』

這就是道德！

（四）

其次，我們且看易卜生寫個人與社會的關係。易卜生的戲劇中，有一條極顯而易見的學說，是說社會與個人互相損害；社會最愛專制，往往用強力摧折個人的個性，壓制個人自由獨立的精神；等到個人的個性都消滅了，等到自由獨立的精神都完了，社會自身也沒有生氣了，也不會進步了。社會裏有許多陳腐的習慣，老朽的思想，極不堪的迷信，個人生在社會中，不能不受這些勢力的影響。有時有一兩個獨立的少年，不甘心受這種陳腐規矩的束縛，於是東衝西突想與社會作對。上文所說的褒匿，當少年時，也曾想和社會反抗。但是社會的權力狠大，網羅狠密；個人的能力有限，如何是社會的敵手？社會對個人道『你們順我者生，逆我者死；順我者有賞，逆我者有罰。』那些和社會反對的少年，一個一個的都受家庭的責備，遭朋友的怨恨，受社會的侮辱驅逐。再看那些奉承社會意旨的人，一個個的都升官發財，安富尊榮了。當此境地，

不是頂天立地的好漢，決不能堅持到底。所以像袞匿那般人，做了幾時的維新志士，不久也漸漸的受社會同化，仍舊回到舊社會去做「社會的棟樑」了。社會如同一個大火爐，什麼金銀銅鐵錫進了鑪子，都要鎔化。易卜生有一本戲叫做雁（The Wild Duck）寫一個人捉到一隻雁，把他養在樓上半閣裏，每天給他一桶水，讓他在水裏打滾游戲。那雁本是一個海闊天空逍遙自得的飛鳥，如今在半閣裏關久了，也會生活，也會長得胖胖的，後來竟完全忘記了他從前那種海闊天空來去自由的樂處了！個人在社會裏，就同這雁在人家半閣上一般，起初未必滿意，久而久之，也就慣了，也漸漸的把黑暗世界當作安樂窩了。

社會對於那班服從社會命令，維持陳舊迷信，傳播腐敗思想的人，一個一個的都有重賞。有的發財了，有的升官了，有的享大名譽了。這些人有了錢，有了勢，有了名譽，就像老虎長了翅膀，更可橫行無忌了，更可借着「公益」的名義去騙人錢財，害人生命，做種種無法無天的行爲。易卜生的社會棟樑和博克曼（John Gabriel Borkman）兩本戲的主人翁都是這種人物。他們錢賺得夠了，然後捐出幾個小錢來，開一個學堂，造一所孤兒院，

立一個公共遊戲場，「捐二十磅金去買麵包給貧人吃。」（用社會的棟樑二幕中語） 於是社會格外恭維他們，打着旗子，奏着軍樂，上他們家來，大喊「社會的棟樑萬歲！」

那些不懂事又不安本分的理想家，處處和社會的風俗習慣反對，是該受重罰的。執行這種重罰的機關，便是「輿論，」便是大多數的「公論。」 世間有一種最通行的迷信，叫做「服從多數的迷信。」 人都以為多數人的公論總是不錯的。 易卜生絕對的不承認這種迷信。 他說「多數黨總在錯的一邊，少數黨總在不錯的一邊。」（國民公敵五幕）一切維新革命，都是少數人發起的，都是大多數人所極力反對的。 大多數人總是守舊麻木不仁的；祇有極少數人，有時祇有一個人，不滿意於社會的現狀，要想維新，要想革命。 這種理想家是社會所最忌的。 大多數人都罵他是「搗亂分子，」都恨他「擾亂治安，」都說他「大逆不道；」所以他們用大多數的專制威權去壓制那「搗亂」的理想志士，不許他開口，不許他行動自由；把他關在監牢裏，把他趕出境去，把他殺了，把他釘在十字架上活活的釘死，把他細在柴草上活活的燒死。 過了幾十年幾百年，那少數的人主張漸漸的變

成多數人的主張了，於是社會的多數人又把他們從前殺死釘死燒死的那些「搗亂分子」一個一個的重新推崇起來，替他們修墓，替他們作傳，替他們立廟，替他們鑄銅像。却不知道從前那種「新」思想，到了這時候，又早已成了「陳腐的」迷信！當他們替從前那些特立獨行的人修墓鑄銅像的時候，社會裏早已發生了幾個新派少數人，又要受他們殺死釘死燒死的刑罰了！所以說「多數黨總是錯的，少數黨總是不錯的。」

易卜生有一本戲叫做國民公敵，裏面寫的就是這個道理。這本戲的主人翁斯鐸曼醫生從前發現本地的水可以造成幾處衞生浴池。本地的人聽了他的話，覺得有利可圖，便集了資本造了幾處衞生浴池。後來四方人聞了這浴池之名，紛紛來這裏避暑養病。來的人多了，本地的商業市面便漸漸發達興旺。斯鐸曼醫生便做了浴池的官醫。後來洗浴的人之中，忽然發生一種流行病症；經這位醫生仔細考察，知道這病症是從浴池的水裏來的，他便裝了一瓶水寄與大學的化學師請他化驗。化驗出來，纔知道浴池的水管安的太低了，上流的汚穢，停積在浴池裏，發生一種傳染病的微生物，極有害於公衆衞生。斯

斯鐸曼醫生得了這種科學證據，便做了一篇切切實實的報告書，請浴池的董事會把浴池的水管重行改造，以免妨礙衛生。不料改造浴池須要花費許多錢，又要把浴池閉歇一兩年；浴池一閉歇，本地的商務便要受許多損失。所以本地的人全體用死力反對斯鐸曼醫生的提議。他們寧可聽那些來避暑養病的人受毒病死，却不情願受這種金錢的損失，所以他們用大多數的專制威權壓制這位說老實話的醫生，不許他開口。他做了報告，本地的報館都不肯登載。他要自己印刷，印刷局也不肯替他印。他要開會演說，全城的人都不把空屋借他做會場。後來好容易找到了一所會場，開了一個公民會議，會場上的人不但不聽他的老實話，還把他趕下台去，由全體一致表決，宣告斯鐸曼醫生從此是國民的公敵。他逃出會場，把袴子都撕破了，還被衆人趕到他家，用石頭擲他，把窗戶都打碎了。到了明天，本地政府革了他的官醫；本地商民發了傳單不許人請他看病；他的房東請他趕快搬出屋去；他的女兒在學堂教書，也被校長辭退了。這就是「特立獨立」的好結果！這就是大多數懲罰少數「搗亂分子」的辣手段！

（五）

其次，我們且說易卜生的政治主義。易卜生的戲劇不大討論政治問題，所以我們須要用他的尺牘（Letters, ed. by his son, Sigurd Ibsen, English Trans. 1905）做參考的材料。

易卜生起初完全是一個主張無政府主義的人。當普法之戰（一八七〇至一八七一年）時，他的無政府主義最爲激烈。一八七一年，他有信與一個朋友道：

……個人絕無做國民的需要。不但如此，國家檢直是個人的大害。請看普魯士的國力，不是犧牲了個人的個性去買來的嗎？國民都成了酒館裏跑堂的了，自然個個是好兵了。再看猶太民族，豈不是最高貴的人類嗎？無論受了何種野蠻的待遇，那猶太民族還能保存本來的面目。這都因爲他們沒有國家的原故。國家總得毀去。這種毀除國家的革命，我也情願加入。毀

去國家觀念單靠個人的情願和精神上的團結做人類社會的基本，——若能做到這步田地，這可算得有價值的自由起點。那些國體的變遷，換來換去，都不過是弄把戲，——都不過是全無道理的胡鬧。（尺牘第七九）

易卜生的純粹無政府主義，後來漸漸的改變了。他親自看見巴黎『市民政府』(Commune)的完全失敗，（一八七一）便把他主張無政府主義的熱心減了許多。（尺牘第八一）到了一八八四年他寫信給他的朋友說，他在本國若有機會，定要把國中無權的人民聯合成一個大政黨，主張極力推廣選舉權，提高婦女的地位，改良國家教育要使脫除一切中古陋習。（尺牘第一七八）這就不是無政府的口氣了。但是他自己到底不會加入政黨。他以爲加入政黨是狠下流的事。（尺牘第一五八）他最恨那班政客，他以爲『那班政客所力爭的，全是表面上的權利，全是胡鬧。最要緊的是人心的大革命。』（尺牘第七七）

易卜生從來不主張狹義的國家主義，從來不是狹義的愛國者。一八八八年，他寫信給一個朋友說道：

知識思想略爲發達的人，對於舊式的國家觀念，總不滿意。我們不能以爲有了我們所屬的政治團體便足夠了。據我看來，國家觀念不久就要消滅了，將來定有人種觀念起來代他。即以我個人而論，我已經過這種變化。我起初覺得我是那威國人，後來變成斯堪丁納維亞人，（那威與瑞典總名斯堪丁納維亞。）我現在已成了條頓人了。（尺牘第二〇六）

這是一八八八年的話。我想易卜生晚年臨死的時候（一九〇六，）一定已進到世界主義的地步了。

（六）

我開篇便說過易卜生的人生觀只是一個寫實主義。易卜生把家庭社會的實在情形都寫了出來，叫人看了動心，叫人看了覺得我們的家庭社會原來是如此黑暗腐敗，叫人看了覺得家庭社會眞正不得不維新革命：——這就是「易卜生主義」。表面上看去，像

是破壞的，其實完全是建設的。譬如醫生診了病，開了一個脈案，把病狀詳細寫出，這難道是消極的破壞的手續嗎？但是易卜生雖開了許多脈案，卻不肯輕易開藥方。他知道人類社會是極複雜的組織，有種種絕不相同的境地，有種種絕不相同的情形。社會的病，種類紛繁，決不是什麼『包醫百病』的藥方所能治得好的。因此他只好開了脈案，說出病情，讓病人各人自己去尋醫病的藥方。

雖然如此，但是易卜生生平卻也有一種完全積極的主張。他主張個人須要充分發達自己的天才性；須要充分發展自己的個性。他有一封信給他的朋友白蘭戴說道：

我所最期望於你的是一種眞益純粹的爲我主義。要使你有時覺得天下只有關於我的事最要緊，其餘的都算不得什麼。……你要想有益於社會，最好的法子莫如把你自己這塊材料鑄造成器。……有的時候我眞覺得全世界都像海上撞沉了船，最要緊的還是救出自己。（尺牘第八四）

最可笑的是有些人明知世界『陸沉，』卻要跟着『陸沉，』跟着墮落，不肯『救出自

己』却不知道社會是個人組成的，多救出一個人便是多備下一個再造新社會的分子。所以孟軻說『窮則獨善其身，』這便是易卜生所說『救出自己』的意思。這種『爲我主義，』其實是最有價值的利人主義。所以易卜生說，『你要想有益於社會，最妙的法子莫如把你自己這塊材料鑄造成器。』娜拉戲裏寫娜拉拋了丈夫兒女飄然而去，也只爲要『救出自己。』那戲中說：

（郝爾茂）……你就是這樣拋棄你的最神聖的責任嗎？

（娜拉）你以爲我的最神聖的責任是什麼？

（郝）還等我說嗎？可不是你對於你的丈夫和你的兒女的責任嗎？

（娜）我還有別的責任同這些一樣的神聖。

（郝）沒有的。你且說，那些責任是什麼。

（娜）是我對於我自己的責任。

（郝）最要緊的，你是一個妻子，又是一個母親。

（娜）這種話我現在不相信了。我相信第一我是一個人正同你一樣。——無論如何，我務必努力做一個人。（三幕）

一八八二年，易卜生有信給朋友道：

這樣生活，須使各人自己充分發展：——這是人類功業頂高的一層；這是我們大家都應該做的事。（尺牘第一六四）

社會最大的罪惡莫過於摧折個人的個性，不使他自由發展。那本雁戲所寫的只是一件摧殘個人才性的慘劇。那戲寫一個人少年時本極有高尙的志氣，後來被一個惡人害得破家蕩產，不能度日；那惡人又把他自己通姦有孕的下等女子配給他做妻子，從此家累日重一日，他的志氣便日低一日。到了後來，他墮落深了，竟變成了一個懶人懦夫，天天受那下賤婦人和兩個無賴的恭維，他洋洋得意的覺得這種生活很可以終身了。所以那本戲借一個雁做比喻：那雁在半閣上關得久了，他從前那種高飛遠舉的志氣全消滅了。居然把人家的半閣做他的極樂國了！

發展個人的個性，須要有兩個條件。第一，須使個人有自由意志。第二，須使個人擔干係，負責任。娜拉戲中寫郝爾茂的最大錯處只在他把娜拉當作『玩意兒』看待，既不許他有自由意志，又不許他擔負家庭的責任，所以娜拉竟沒有發展他自己個性的機會。所以娜拉一旦覺悟時，恨極他的丈夫，決意棄家遠去，也正爲這個原故。易卜生又有一本戲，叫做海上夫人(The Lady from the Sea)裏面寫一個女子哀梨妲少年時嫁給人家做後母，他丈夫和前妻的兩個女兒看他年紀輕，不讓他管家務，只叫他過安閒日子。哀梨妲在家覺得做這種不自由的妻子，不負責任的後母，是極沒趣的事。因此他天天想跟人到海外去過那海闊天空的生活。他丈夫越不許他自由，他偏越想自由。後來他丈夫知道留他不住，只得許他自由出去。他丈夫說道：

(丈夫)……我現在立刻和你毀約，現在你可以有完全自由揀定你自己的路子……現在你可以自己決定，你有完全的自由，你自己擔干係。

(哀梨妲)完全自由！還要自己擔干係！還擔干係咧！有這麼一來，樣

樣事都不同了。

哀梨姐有了自由又自己負責任了，忽然大變了，也不想那海上的生活了，決意不跟人走了。（海上夫人第五幕）這是爲什麼呢？因爲世間只有奴隸的生活是不能自由選擇的，是不用擔干係的。個人若沒有自由權，又不負責任，便和做奴隸一樣，所以無論怎樣好玩，無論怎樣高興，到底沒有眞正樂趣，到底不能發展個人的人格。所以哀梨姐說，有了完全自由，還要自己擔干係，有這麼一來，樣樣事都不同了。

家庭是如此，社會國家也是如此。自治的社會，共和的國家，只是要個人有自由選擇之權，還要個人對於自己所行所爲都負責任。若不如此，決不能造出自己獨立的人格。社會國家沒有自由獨立的人格，如同酒裏少了酒麴，麪包裏少了酵，人身上少了腦筋：那種社會國家決沒有改良進步的希望。

所以易卜生的一生目的只是要社會極力容忍，極力鼓勵斯鐸曼醫生一流的人物；（斯鐸曼事見上文四節。）要想社會上生出無數永不知足，永不滿意，敢說老實話攻擊社會腐

敗情形的「國民公敵;」要想社會上有許多人都能像斯鐸曼醫生那樣宣言道:『世上最強有力的人就是那個最孤立的人!』

社會國家是時刻變遷的,所以不能指定那一種方法是救世的良藥:十年前用補藥,十年後或者須用泄藥了;十年前用涼藥十年後或者須用熱藥了。況且各地的社會國家都不相同,適用於日本的藥,未必完全適用於中國;適用於德國的藥,未必適用於美國。只有康有爲那種「聖人」,還想用他們的「戊戌政策」來救戊午的中國;只有辜鴻銘那班怪物,還想用二千年前的「尊王大義」來施行於二十世紀的中國。易卜生是聰明人,他知道世上沒有「包醫百病」的仙方,也沒有「施諸四海而皆準,推之百世而不悖」的眞理。因此他對於社會的種種罪惡污穢,只開脈案,只說病狀,却不肯下藥。但他雖不肯下藥,却到處告訴我們一個保衛社會健康的衛生良法。他彷彿說道:『人的身體全靠血裏面有無量數的白血輪時時刻刻與人身的病菌開戰,把一切病菌撲滅干淨,方才可使身體健全,精神充足。社會國家的健康也全靠社會中有許多永不知足,永不滿意,時刻與罪惡分子

齪分子宣戰的白血輪，方才有改良進步的希望。我們若要保衞社會的健康，須要使社會裏時時刻刻有斯鐸曼醫生一般的白血輪分子。但使社會常有這種白血輪精神，社會決沒有不改良進步的道理。一八八三年，易卜生寫信給朋友道：

「十年之後，社會的多數人大概也會到了斯鐸曼醫生開公民大會時的見地了。但是這十年之中，斯鐸曼自己也刻刻向前進；所以到了十年之後，他的見地仍舊比社會的多數人還高十年。即以我個人而論，我覺得時時刻刻總有進境。我從前每作一本戲時的主張，如今都已漸漸變成了狠多數人的主張。但是等到他們趕到那裏時，我久已不在那裏了。我又到別處去了。我希望我總是向前去了。」（尺牘第一七二）

民國七年五月十六日作於北京。

民國十年四月二十六日改稿。

美國的婦人

——在北京女子師範學校講演——

去年冬季，我的朋友陶孟和先生請我吃晚飯。席上的遠客是一位美國女子代表幾家報館，去到俄國做特別調查員的。同席的是一對英國夫婦，和兩對中國夫婦，我在這個『中西男女合璧』的席上，心中發生一個比較的觀察。那兩位中國婦人和那位英國婦人，比了那位美國女士，學問上，智識上，不見得有什麽大區別。但我總覺得那位美國女子和他們絕不相同。我便問我自己道，他和他們不相同之處在那一點呢？依我看來，這個不同之點，在於他們的『人生觀』有根本的差別。那三位夫人的『人生觀』是一種『良妻賢母』的人生觀。這位美國女子的是一種『超於良妻賢母』的人生觀。我在

席上，估量這位女子，大概不過三十歲上下，却帶着一種蒼老的狀態，倔強的精神。他的一言一動，似乎都表示這種『超於良妻賢母的人生觀』似乎都會說道：『做一個良妻賢母，何嘗不好？但我是堂堂地一個人，有許多該盡的責任，有許多可做的事業。何必定須做人家的良妻賢母，纔算盡我的天職，纔算做我的事業呢？』這就是『超於良妻賢母』的人生觀。我看這一個女子單身走幾萬里的路，不怕辛苦，不怕危險，要想到大亂的俄國去調查俄國革命後內亂的實在情形：——這種精神，便是那『超於良妻賢母』的人生觀的一種表示；便是美國婦女精神的一種代表。

這種『超於良妻賢母的人生觀，』換言之，便是『自立』的觀念。我並不說美國的婦人個個都不屑做良妻賢母；也並不說他們個個都想去俄國調查革命情形。我但說，依我所觀察，美國的婦女，無論在何等境遇，無論做何等事業，無論已嫁未嫁，大概都存一個『自立』的心。別國的婦女大概以『良妻賢母』爲目的，美國的婦女大概以『自立』爲目的。『自立』的意義，只是要發展個人的才性，可以不倚賴別人，自己能獨立生活，自

己能替社會作事——中國古代傳下來的心理以爲『婦人主中饋』『男子治外女子主內』婦人稱丈夫爲『外子』丈夫稱妻子爲『內助』——這種區別是現代美國婦女所絕對不承認的。他們以爲男女同是『人類』都該努力做一個自由獨立的『人』沒有什麼內外的區別的。我的母校康南耳大學幾年前新添森林學一科，便有一個女子要求學習此科。這一科是要有實地測量的，所以到了暑假期內，有六星期的野外測量白天上山測量，晚間睡在帳篷裏，是很苦的事。這位女子也跟着去做，毫不退縮，後來居然畢業了。這是一條例。列位去年看報定知有一位美國史天孫女士在中國試演飛行機。去年在美國有一個男子飛行家名叫Carlstrom從Chicago飛起。飛了四百五十二英里，（約一千五百里）不曾中止，當時稱爲第一個遠道飛行家。不到十幾天，有一個女子名叫Ruth Law，偏不服氣，便駕了他自己的飛行機，一氣飛了六百六十八英里，便勝過那個男飛行家的成績了。這又是一個例。我舉這兩個例，以表美國婦女不認男外女內的區別。男女同有在社會上謀自由獨立的生活的天職。這便是美國婦女的一種特別精神。

這種精神的養成，全靠教育。美國的公立小學全是『男女共同教育』。每年約有八百萬男孩子和八百萬女孩子受這種共同教育，所發生的效果有許多好處。女子因為常同男子在一處做事，自然脫去許多柔弱的習慣。男子因為常與女子在一堂，自然也脫去許多野蠻無禮的行為。（如粗口罵人之類）最大的好處，在於養成青年男女自治的能力。中國的習慣，男女隔絕太甚了，所以偶然男女相見，沒有鑒別的眼光，沒有自治的能力，最容易陷入煩惱的境地，最容易發生不道德的行為。美國的少年男女，從小受同等的教育，（有幾種學科稍不同）同在一個課堂讀書，同在一個操場打球，有時同來同去，所以男女之間，只覺得都是同學，都是朋友，都是『人』：所以漸漸的把男女的界限都消滅了，把男女的形迹也都忘記了。這種『忘形』的男女交際，是增進青年男女自治能力的惟一方法。

以上所說是小學教育。美國的高級教育，起初只限於男子。到了十九世紀中葉以後，女子的高級教育纔漸漸發達。女子高級教育可分兩種：一是女子大學，一是男女共同

的大學。 單收女子的高級學校如今也還不少。 最著名的，如

(一) Vassar College 在 Pough'eepsie, N. Y. 有一千二百人。

(二) Wellesley College 在 Wellesley, Mass. 有一千五百人。

(三) Bryn Mawr College 在 Bryn Mawr, Pa. 有五百人。

(四) Smith College 在 Northampton, Mass. 有二千人。

(五) Ra lcliffe College 在 Cambridge, Mass. 有七百人。

(六) Barnard College 在紐約有八百人。

這種專收女子的大學，起初多用女子教授，現今也有許多男教授了。 這種女子大學，往往有極幽雅的校址，極美麗的校舍，極完全的設備。 去年有一位中國女學生陳衡哲女士，做了一篇小說名叫『一日，』寫 Vassar College 的生活，極有趣味。 這篇小說登在去年的留美學生季報第二號。 諸位若要知道美國女子大學的內部生活，不可不讀他。

第二種便是男女共同的大學。 美國各邦的『邦立大學，』都是男女同校的。 那些

有名的私立大學，如 Cornell, Chicago, Leland Stanford, 也都是男女同校。有幾個守舊的大學如 Yale, Columbia, Johns Hopkins, 本科不收女子，却許女子進他們的大學院。（即畢業院）　這種男女共校的大學生活有許多好處。第一，這種大學的學科比那些女子大學種類自然更豐富了，因此可以擴張女子高級教育的範圍。第二，可使成年的男女，有正當的交際，共同的生活，養成自治的能力和待人處世的經驗。第三，男學生有了相當的女朋友，可以增進個人的道德，可以減少許多不名譽的行爲。第四，在男女同班的學科平均看來，女子的成績總在男子之上：——這種比較的觀察，一方面可以消除男子輕視女子的心理；一方面可以增長女子自重的觀念，更可以消滅女子仰望男子和依順男子的心理。

據一九一五年的調查，美國的女子高級教育，約如下表：

	男	女
大學本科	男……一四一•八三六人	女……七九•七六三人
大學院	男……一〇•五七一人	女……五•〇九八人

專門職業科（如路礦牙醫）　男……三八・一二八人　女……一・七七五人

初看這表，似乎男女還不能平等。我們要知道女子高級教育是最近七八十年纔發生的，七八十年內做到如此地步，可算得非常神速了。中美和西美有許多大學中，女子人數或和男子相等，（如Wisconsin.）或竟比男子還多，（如Northwestern）可見將來未必不能做到高等男女教育完全平等的地位。

美國的婦女教育既然如此發達，婦女的職業自然也發達了。「職業」二字，在這裏單指得酬報的工作。母親替兒子縫補衣裳，妻子替丈夫備飯，都不算「職業」。美國婦女的職業，可用下表表示：

一九〇〇年統計　男……二三・七五四・〇〇〇人

女……五・三一九・〇〇〇人　居全數百分之十八

一九一〇年統計　男……三〇・〇九一・五六四人

女……八・〇七五・七七二人　居全數百分之二十一

這些職業之中，那些下等的職業如下女之類，大概都是黑人或新入境的歐洲僑民。土生的婦女所做的職業，大抵皆係稍上等的。教育一業，婦女最多。今舉一九一五年的報告如下：

	男教員	女教員
小學校	一一四•八五一人	四六五•二〇七人
中學私立	五•七七六人	八•二五〇人
中學公立	二六•九五〇人	三五•五六九人
師範私立	一六七人	二四九人
師範公立	一•五七二人	二•九一六人
大學及專門學校	二六•六三六人	五•九三一人

照上表看來，美國全國四分之三的教員都是婦女！即此一端，便可見美國婦女在社會上的勢力了。

據一九一〇年的統計，美國共有四千四百萬婦女。這八百萬有職業的婦人，還不到全數的五分之一。那些其餘的婦女，雖然不出去做獨立的生活，却並不是坐吃分利的，也並不是沒有左右社會的勢力的。我在美國住了七年，覺得美國沒有一樁大事發生，中間沒有婦女的勢力的，沒有一種有價值的運動中間沒有無數熱心婦女出錢出力維持進行的。最大的運動，如『禁酒運動』，『婦女選舉權運動』，『反對幼童作苦工運動』，……幾乎全靠婦女的功勞，纔有今日那麼發達。此外如宗教的事業，慈善的事業，文學的事業，美術音樂的事業……最熱心提倡贊助的人都是婦女占最大多數。

美國婦女的政治活動，並不限於女子選舉一個問題。有許多婦女極反對婦女選舉權的，却極熱心去幫助『禁酒』及『反對幼童苦工』種種運動。一九一二年大選舉時，共和黨分裂，羅斯福自組一個進步黨。那時有許多婦女都極力幫助這新政黨鼓吹運動，所以進步黨成立的第一年，就能把那成立六十年的共和黨打得一敗塗地。前年（一九一六）大選舉時，從前幫助羅斯福的那些婦女之中，如 Jane Addams 之流，因為怨恨羅

斯福破壞進步黨，故又都轉過來幫助威而遜。威而遜這一次的大勝，雖有許多原因，但他得婦女的勢力也就不少。最可怪的是這一次選舉時，威而遜對於女子選舉權的主張，很使美國婦女失望。然而那些明達的婦女卻不因此便起反對威而遜的心。這便可見他們政治知識的程度了。

美國婦女所做最重要的公衆活動，大概屬於社會改良的一方面居多。現在美國實行社會改良的事業，最重要的要算『貧民區域居留地』（Social Settlements）這種運動的大旨要在下等社會的區域內，設立模範的居宅，興辦演說，游戲，音樂，補習課程，醫藥，看護等事，要使那些下等貧民有些榜樣的生活，有用的知識，正當的娛樂。這些『居留地』的運動起於英國，現在美國的各地都有這種『居留地』。提倡和辦理的人，大概都是大學畢業的男女學生。其中婦女更多更熱心。美國有兩處這樣的『居留地』是天下聞名的。一處在Chicago，名叫Hull House，創辦的人就是上文所說的Jane Addams。這位女士辦這『居留地』，辦了三十多年，也不知道造就了幾多貧民子女，救濟了幾多下

等貧家。 前幾年有一個『獨立週報』發起一種選舉，請讀那報的人投票公舉美國十大偉人。 選出的十大偉人之中，有一個便是這位Jane Addams女士。 這也可想見那位女士的聲價了。 還有那一處『居留地』在紐約城，名叫 Henry Street Settlement，是一位 Lilian Wald 女士辦的。 這所『居留地』初起的宗旨，在於派出許多看護婦，親到那些極貧苦的下等人家，做那些不要錢的看病，施藥，接生，等事。 後來範圍漸漸擴充，如今這『居留地』裏面，有學堂，有會場，有小戲園，有游戲場。 那條亨利街本是極下等的貧民區域，自從有了這所『居留地』，眞像地獄裏有了一座天堂了。 以上所說兩所『居留地』，不過是兩個最著名的榜樣，略可表見美國婦女所做改良社會的實行事業。 我在美國常看見有許多富家的女子，拋棄了種種貴婦人的快活生涯，到那些『居留地』去居住。 那種精神，不由人不讚歎崇拜。

以上所說各種活動中的美國婦女，固然也有許多是沽名釣譽的人，但是其中大多數婦女的目的只是上文所說『自立』兩個字。 他們的意思，似乎可分三層。 第一，他們以

爲難道婦女便不配做這種有用的事業嗎？第二，他們以爲正因他們是婦女，所以最該做這種需要細心耐性的事業。第三，他們以爲做這種實心實力的好事，是抬高女子地位聲望的唯一妙法：即如上文所舉那位 Jane Addams，做了三十年的社會事業，使被國人公認爲十大偉人之一；這種榮譽豈是沈佩貞一流人那種舉動所能得到的嗎？所以我們可說美國婦女的社會事業不但可以表示個人的『自立』精神，並且可以表示美國女界擴張女權的實行方法。

以上所說，不過略舉幾項美國婦女家庭以外的活動。如今且說他們家庭以內的生活。

美國男女結婚，都由男女自己擇配。但在一定年限以下，若無父母的允許，婚約即無法律的効力。今將美國四十八邦法律所規定不須父母允許之結婚年限如下：

（男子可自由結婚年限）　（女子可自由結婚年限）

三十九邦規定二十一歲　　三十四邦規定十八歲

五邦規定　十八歲　　八邦規定　二十一歲

一邦規定　十四歲　　二邦規定　十六歲

三邦無法定的年限　　一邦規定　十二歲

三邦無法定的年限

自由結婚第一重要的條件，在於男女都須要有點處世的閱歷，選擇的眼光，方才可以不至受人欺騙，或受感情的欺騙，以致陷入痛苦的境遇，種下終身的悔恨。所以須要有法律規定的年限，以保護少年的男女。

據一九一〇年的統計，有下列的現象：（此表單指白種人而言。）

已婚的男子有一六•一九六•四五二人　已婚的女子有一五•七九一•〇八七人

未婚的男子有一一•二九一•九八五人　未婚的女子有　八•〇七〇•九一八人

離婚的男子有　一三八•八三二人　離婚的女子有　一五一•一一六人

這表中有兩件事須要說明。第一是不婚不嫁的男女何以這樣多？第二是離婚的夫妻何以這樣多？（美國女子本多於男子，故上表前兩項皆女子多於男子。）

第一，不婚不嫁的原因約有幾種：

(一)生計一方面，美國男子非到了可以養家的地位，決不肯娶妻。但是個人謀生還不難；要籌一家的衣食，要預備兒女的教育，便不容易了。因此有家室的便少了。

(二)知識一方面，女子的程度高了，往往瞧不起平常的男子；若要尋恰好相當的智識上的伴侶，卻又『可遇而不可求。』所以有許多女子往往甯可終身不嫁，不情願嫁平常的丈夫。

(三)從男子一方面設想，他覺得那些知識程度太高的女子，只配在大學裏當教授，未必很配在家庭裏做夫人；所以有許多人決意不敢要那些『博士派』("Ph. D. type")的女子做妻子。這雖是男子的謬見，卻也是女子不嫁一

種小原因。

（四）美國不嫁的女子，在社會上，在家庭中，並沒有什麼不便，也不致損失什麼權利。他一樣的享受財產權，一樣的在社會上往來，一樣的替社會盡力。他旣不怕人家笑他白頭『老處女』（Old maiden），他不用慮着死後無人祭祀！

（五）美國的女子，平均看來，大概不大喜歡做當家生活。也並不是不會做：我所見許多已嫁的女子，都是很會當家的。有一位心理學大家 Hugo Mungsterberg 說得好：『受過大學教育的美國女子，管理家務何嘗不週到，但他總覺得甯可到病院裏去看護病人！』

（六）最重要的原因，還是我上文所說那種『自立』的精神，那種『超於良妻賢母』的人生觀。有許多女子，早已選定一種終身的事業，或是著作，或是『貧民區域居留地，』或是學音樂，或是學畫，都可用全副精神全副才力去做。

若要嫁了丈夫，便不能繼續去做了；若要生下兒女，更沒有作這種『終身事業』的希望了。所以這些女子，甯可做白頭的老處女，不情願拋棄他們的『終身事業』。

以上六種都是不婚不嫁的原因。

第二，離婚的原因　我們常聽見人說美國離婚的案怎樣多，便推想到美國的風俗怎樣不好。其實錯了。第一，美國的離婚人數，約當男人全數千分之三，女子全數千分之四。這並不算過多。第二，須知離婚有幾等幾樣的離婚，不可一筆抹煞。如中國近年的新進官僚，休了無過犯的妻子，好去娶國務總理的女兒：這種離婚，是該罵的。又如近來的留學生，吸了一點文明空氣，回國後第一件事便是離婚，却不想想自己的文明空氣是機會送來的，是多少金錢買來的；他的妻子要是有了這種好機會，也會吸點文明空氣，不致於受他的奚落了！這種不近人情的離婚，也是該罵的。美國的離婚，雖然也有些該罵的，但大多數都有可以原諒的理由。因爲美國的結婚，總算是自由結婚；而自由結婚的根本觀念就是

要夫婦相敬相愛，先有精神上的契合，然後可以有形體上的結婚。不料結婚之後，方才發現從前的錯誤，方才知道他兩人決不能有精神上的愛情。既不能有精神上的愛情，若還依舊同居，不但違背自由結婚的原理，並且必至於墮落各人的人格，決沒有良好的結果，更沒有家庭幸福可說了。所以離婚案之多，未必全由於風俗的敗壞，也未必不由於個人人格的尊貴。我們觀風問俗的人，不可把我們的眼光，胡亂批評別國禮俗。

我所聞所見的美國女子之中，很有許多不嫁的女子。那些鼎鼎大名的Jane Addams, Lilian Wald一流人，自不用說了。有的終身做老女，在家享受安閒自由的清福。有的終身做教育事業，覺得個個男女小學生都是他的兒女一般，比那小小的家庭好得多了。如今單舉一個女朋友作例。這位女士是一個有名的大學教授的女兒，學問很好，到了二十幾歲上，忽然把頭髮都剪短了，把從前許多的華麗衣裙都不要了。從此以後，他只穿極樸素的衣裳，披着一頭短髮，離了家鄉，去到紐約專學美術。他的母親是很守舊的，勸了他幾年，終勸不回頭。他拋棄了世家的家庭清福，專心研究一種新畫法；又不肯多用家

中的錢，所以每日自己備餐，自己掃地。他那種新畫法，研究了多少年，起初狠少人賞識，前年他的新畫在一處展覽，居然有人出重價買去。將來他那種畫法，或者竟能自成一家也未可知。但是無論如何，他這種人格，眞可算得『自立』兩個字的具體的榜樣了。

這是說不嫁的女子。如今且說幾種已嫁的婦女的家庭。

第一種是同具高等學問，相敬相愛，極圓滿的家庭。如大哲學家 John Dewey 的夫人，幫助他丈夫辦一個『實驗學校，』把他丈夫的教育學說實地試驗了十年，後來他們的大女兒也研究教育學，替他父親去考察各地的新教育運動。又如生物學家Comstock的夫人，也是生物學名家，夫婦同在大學教授，各人著的書都極有價值。又如經濟學家Alvin Johnson 的夫人，是一個哲學家，專門研究 Aristotle 的學說狠有成績。這種學問平等的夫婦，圓滿的家庭，便在美國也就不可多得了。

第二種是平常中等人家，夫妻同艱苦，同安樂的家庭。我在 Ithaca 時，有一天晚上在

一位大學教授家吃晚飯。 我先向主人主婦說明，我因有一處演說，所以飯後怕不能多坐。主人問我演什麼題目，我說是『中國的婚姻制度。』 主人說，『今晚沒有他客，你何不就在這裏先試演一次？』 我便取出演說稿，挑出幾段，讀給他們聽。 內中有一節講中國夫妻，結婚之前，雖然沒有愛情，但是成了夫婦之後，有了共同的生活，有福同享，有難同當，這種同艱苦的生活也未嘗不可發生一種濃厚的愛情。 我說到這裏，看見主人抬起頭來望着主婦，兩人似乎都狠為感動。 後來他們告訴我說，他們都是苦學生出身，結婚以來，雖無子女，却同受了許多艱苦。 近來境況稍寬裕了，正在建築一所精緻的小屋，他丈夫是建築工程科教授，自己打圖樣，他夫人天天去監督工程。 這種共同生活，可使夫婦愛情格外濃厚，家庭幸福格外圓滿。

又一次，我在一個人家過年。 這家夫婦兩人，也沒有兒女，却極相敬愛，同嘗艱苦。 那丈夫是一位化學技師，因他夫人自己洗衣服，便想出心思替他造了一個洗衣機器。 他夫人指着對我說，『這便是我的丈夫今年送我的聖誕節禮了。』 這位夫人身體狠高，在廚

房做事，不狠方便，因此他丈夫便自己動手把廚房裏的桌脚添高了一尺。 這種瑣屑小事，可以想見那種同安樂同艱苦的家庭生活了。

第三種是夫婦各有特別性質，各有特別生活，却又都能相安相得的家庭。 我且舉一個例。 有一個朋友，在紐約一家洋海轉運公司內做經理，天天上公司去辦事。 他的夫人是一個『社交婦人』(Society Woman) 善於應酬，懂得幾國的文學，又研究美術音樂。每月他開一兩次茶會，到的人，有文學家，也有畫師，也有音樂家，也有新聞記者，也有狠奢華的『社交婦人』，也有衣飾古怪，披着頭髮的『新婦女』(The New Women) 這位主婦四面招呼，面面都到。 來的人從不得見男主人，男主人也從來不與聞這種集會。 但他們夫婦却極相投相愛，決不因此生何等間隔。 這是一種『和而不同』的家庭。

第四種是『新婦女』的家庭。 『新婦女』是一個新名詞，所指的是一種新派的婦女，言論非常激烈，行為往往趨於極端，不信宗教，不依禮法，却又思想極高，道德極高。 內中固然也有許多假裝的『新婦女』，口不應心，所行與所說大相反悖的。 但內中實在有些

極有思想，極有道德的婦女。　我在 Ithaca 時，有一位男同學，學的是城市風景工程，卻極喜歡研究文學，做得極好的詩文　後來我到紐約不上一個月，忽然收到一個女子來信，自言是我這位同學的妻子，因為平日聽他丈夫說起我，故很想見我。　我自然去見他，談起來，纔知道他是一個『新婦人』，學問思想，都極高尚。　他丈夫那時還在 Cornell 大學的大學院研究高等學問。　這位女子在 Columbia 大學做一個打字的書記，自己謀生，每星期五六夜去學高等音樂。　他們夫婦隔開二百多英里，每月會見一次，他丈夫繼續學他的風景工程，他夫人繼續學他的音樂。　他們每日寫一封信，雖不相見，卻真和朝夕相見一樣。　這種家庭，幾乎沒有『家庭』可說；但我和他們做了幾年的朋友，覺得他們那種生活，最足代表我所說的『自立』的精神。　他們雖結了婚，成了夫婦，卻依舊做他們的『自立』生活。

結論

這種人在美國雖屬少數，但很可表示美國婦女最近的一種趨向了。

以上所說『美國的婦女』不過隨我個人見聞所及，略舉幾端，既沒有『邏輯』的次序，又不能詳盡。聽者讀者，心中必定以為我講『美國的婦女』單舉他們的好處，不提起他們的弱點，未免太偏了。這種批評，我極承認。但我平日的主張，以為我們觀風問俗的人，第一個大目的在於懂得人家的好處。我們所該學的，也只是人家的長處。我們今日還不配批評人家的短處。不如單注意觀察人家的長處在什麼地方。那些外國傳教的人，回到他們本國去捐錢，到處演說我們中國怎樣的野蠻不開化。他們錢雖捐到了，卻養成一種賤視中國人的心理。這是我所最痛恨的。我因為痛恨這種單摘人家短處的教士，所以我在美國演說中國文化，也只提出我們的長處；如今我在中國演說美國文化，也只注重他們的特別長處。

如今所講美國婦女特別精神，只在他們的自立心，只在他們那種『超於良妻賢母人生觀』。這種觀念是我們中國婦女所最缺乏的觀念。我們中國的姊妹們若能把這種『自立』的精神來補助我們的『倚賴』性質，若能把那種『超於良妻賢母人生觀』來

補助我們的『良妻賢母』觀念，定可使中國女界有一點『新鮮空氣，』定可使中國產出一些眞能『自立』的女子。這種『自立』的精神，帶有一種傳染的性質。女子『自立』的精神，格外帶有傳染的性質。將來這種『自立』的風氣，像那傳染鼠疫的微生物一般，越傳越遠，漸漸的造成無數『自立』的男女，人人都覺得自己是堂堂地一個『人，』有該盡的義務，有可做的事業。有了這些『自立』的男女，自然產生良善的社會。良善的社會決不是如今這些互相倚賴，不能『自立』的男女所能造成的。所以我所說那種『自立』精神，初看去似乎完全是極端的個人主義，其實是善良社會絕不可少的條件。這就是我提出這個問題的微意了。

民國七年九月。

貞操問題

(一)

周作人先生所譯的日本與謝野晶子的貞操論,(新青年四卷五號。)我讀了很有感觸。這個問題,在世界上受了幾千年無意識的迷信,到近幾十年中,方才有些西洋學者正式討論這問題的眞意義。文學家如易卜生的羣鬼和 Thomas Hardy 的苔史,(Tess)都帶着討論這個問題。如今家庭專制最利害的日本居然也有這樣大胆的議論!這是東方文明史上一件極可賀的事。

當周先生翻譯這篇文字的時候,北京一家很有價值的報紙登出一篇恰相反的文章。這篇文章是海甯朱爾邁的會葬唐烈婦記。(七月二十三四日北京中華新報。)上半篇寫唐烈

婦之死如下：

唐烈婦之死，所閱灰水，鋑滷，投河，雉經者五，前後絕食者三；又益之以砒霜，則其親試乎殺人之方者凡九。 自除夕上溯其夫亡之夕，凡九十有八日。 夫以九死之慘毒，又歷九十八日之長，非所稱百挫千折有進而無退者乎？……

下文又借出一件「俞氏女守節」的事來替唐烈婦作陪襯：

女年十九，受海鹽張氏聘，未于歸，夫夭，女卽絕食七日；家人勸之力，始進糜，曰，「吾郎生，必至張氏，甯服喪三年，然後歸報地下。」

最妙的是朱爾邁的論斷：

嗟乎，俞氏女蓋聞烈婦之風而興起者乎？……俞氏女果能死於絕食七日之內，豈不甚幸？ 乃爲家人阻之，俞氏女亦以三年爲己任，余正恐三年之間，凡一千八十日有奇，非如烈婦之九十八日也。 且絕食之後，其家人防之者百端，……雖有死之志，而無死之間，可奈何？ 烈婦倘能陰相之以成其節，風化所關，猗歟

甚矣！

這種議論簡直是全無心肝的貞操論。俞氏女還不曾出嫁，不過因爲信了那種荒謬的貞操迷信，想做那『靑史上留名的事，』所以絕食尋死，想做烈女。這位朱先生要維持風化，所以忍心害理的巴望那位烈婦的英靈來幫助俞氏女趕快死了，『豈不甚幸！』這種議論可算得貞操迷信的極端代表。儒林外史裏面的王玉輝看他女兒殉夫死了，不但不哀痛，反仰天大笑道：『死得好！死得好！』（五十二回）王玉輝的女兒殉已嫁之夫，尚在情理之中。王玉輝自己『生這女兒爲倫紀生色，』他看他女兒死了反覺高興，已不在情理之中了。至於這位朱先生巴望別人家的女兒替他未婚夫做烈女，說出那種『猗歟盛哉』的全無心肝的話，可不是貞操迷信的極端代表嗎？

貞操問題之中，第一無道理的，便是這個替未婚夫守節和殉烈的風俗。在文明國裏，男女用自由意志，由高尙的戀愛，訂了婚約，有時男的或女的不幸死了，剩下的那一個因爲生時愛情太深，故情願不再婚嫁。這是合情理的事。若在婚姻不自由之國，男女訂婚以

後，女的還不知男的面長面短，有何情愛可言？ 不料竟有一種陋儒，用『青史上留名的事』來鼓勵無知女兒做烈女，『爲倫紀生色，』『風化所關，猗歟盛矣！』 我以爲我們今日若要作具體的貞操論第一步就該反對這種忍心害理的烈女論，要漸漸養成一種輿論，不但永不把這種行爲看作『猗歟盛矣』可旌表褒揚的事，還要公認這是不合人情，不合天理的罪惡；還要公認勸人做烈女罪等於故意殺人。

這不過是貞操問題的一方面。 這個問題的眞相，已經與謝野晶子說得狠明白了。他提出幾個疑問，內中有一條是：『貞操是否單是女子必要的道德，還是男女都必要的呢？』 這個疑問，在中國更爲重要。 中國的男子要他們的妻子替他們守貞守節，他們自己卻公然嫖妓，公然納妾，公然『弔膀子。』 再嫁的婦人在社會上幾乎沒有社交的資格；再婚的男子，多妻的男子，卻一毫不損失他們的身分。 這不是最不平等的事嗎？ 怪不得古人要請『周婆制禮』來補救『周公制禮』的不平等了。

我不是說，因爲男子嫖妓，女子便該偷漢；也不是說，因爲老爺有姨太太，太太便該有姨

老爺。我說的是，男子嫖妓，與婦人偷漢，犯的是同等的罪惡；老爺納妾，與太太偷人，犯的也是同等的罪惡。

爲什麽呢？因爲貞操不是個人的事，乃是人對人的事；不是一方面的事，乃是雙方面的事。女子尊重男子的愛情，心思專一，不肯再愛別人，這就是貞操。貞操是一個「人」對別一個「人」的一種態度。因爲如此，男子對於女子，也該有同等的態度。若男子不能照樣還敬，他就是不配受這種貞操的待遇。這並不是外國進口的妖言，這乃是孔丘說的「己所不欲，勿施於人。」孔丘說：

君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。

孔丘五倫之中，只說了四倫，未免有點欠缺。他理該加上一句道：

所求乎吾婦，先施之，未能也。

這纔是大公無私的聖人之道！

（二）

我這篇文字剛才做完，又在上海報上看見陳烈女殉夫的事。今先記此事大略如下：

陳烈女名宛珍，紹興縣人，三世居上海。年十七，字王遠甫之子菁士。菁士於本年三月廿三日病死，年十八歲。陳女聞死耗，卽沐浴更衣，潛自仰藥。其家人覺察，倉皇施救，已無及。女洒泣然曰『兒志早決。生雖未獲見夫，歿或相從地下……』言訖，遂死，死時距其未婚夫之死僅三時而已。（此據上海紹興同鄉會所出徵文啟。）

過了兩天，又見上海縣知事呈江蘇省長請予褒揚的呈文，中說：

呈爲陳烈女行實可風，造冊具書證明，請予按例褒揚事。……（事實略）……茲據呈稱……並開具事實，附送褒揚費銀六元前來。……知事復査無異。除先給予『貞烈可風』匾額，以資旌表外，謹援褒揚條例……之規定，造具淸冊，

並附證明書，連同褒揚費，一併備文呈送，仰祈鑒核，俯賜咨行內務部將陳烈女按例褒揚，實爲德便。

我讀了這篇呈文，方才知道我們中華民國居然還有什麼褒揚條例。於是我把那些條例尋來一看，只見第一條九種可褒揚的行誼的第二款便是「婦女節烈貞操可以風世者；」第七款是「著述書籍，製造器用，於學術技藝或發明或改良之功者；」第九款是「年逾百歲者！」一個人偶然活到了一百歲，居然也可以與學術技藝上的著作發明享受同等的褒揚！這已是不倫不類可笑得狠了。再看那條例施行細則解釋第一條第二欵的「婦女節烈貞操可以風世者」如下：

第二條：褒揚條例第一條第二款所稱之「節」婦，其守節年限自三十歲以前守節至五十歲以後者。但年未五十而身故，其守節已及六年者同。

第三條：同條款所稱之「烈」婦「烈」女，凡遇強暴不從致死，或羞忿自盡，及夫亡殉節者，屬之。

第四條：同條款所稱之『貞』女，守貞年限與節婦同。其在夫家守貞身故，及未符年例而身故者，亦屬之。

以上各條乃是中國貞操問題的中心點。第二條褒揚『自三十歲以前守節至五十歲以後』的節婦，是中國法律明明認三十歲以下的寡婦不該再嫁，再嫁為不道德。第三條褒揚『夫亡殉節』的烈婦烈女，是中國法律明明鼓勵婦人自殺以殉夫；明明鼓勵未嫁女子自殺以殉未嫁之夫。第四條褒揚未嫁女子替未婚亡夫守貞二十年以上，是中國法律明明說未嫁而喪夫的女子不該再嫁人，再嫁便是不道德。

這是中國法律對於貞操問題的規定。

依我個人的意思看來，這三種規定都沒有成立的理由。

第一，寡婦再嫁問題。這全是一個個人問題。婦人若是對他已死的丈夫真有割不斷的情義，他自己不忍再嫁；或是已有了孩子，不肯再嫁；或是年紀已大，不能再嫁；或是家道殷實，不愁衣食，不必再嫁，——婦人處於這種境地，自然守節不嫁。還有一些婦人，對他丈

夫，或有怨心，或無恩意，年紀又輕，不肯拋棄人生正當的家庭快樂；或是沒有兒女，家又貧苦，不能度日；——婦人處於這種境遇沒有守節的理由，爲個人計，爲社會計，爲人道計，都該勸他改嫁。貞操乃是夫婦相待的一種態度。夫婦之間愛情深了，恩誼厚了，無論誰生誰死，無論生時死後，都不忍把這愛情移於別人，這便是貞操。夫妻之間若沒有愛情恩意，即沒有貞操可說。若不問夫婦之間有無可以永久不變的愛情，若不問做丈夫的配不配受他妻子的貞操，只曉得主張做妻子的總該替他丈夫守節；這是一偏的貞操論，這是不合人情公理的倫理。再者，貞操的道德，「照各人境遇體質的不同，有時能守，有時不能守；在甲能守在乙不能守。」（用與謝野晶子的話） 若不問個人的境遇體質，只曉得說「忠臣不事二君烈女不更二夫，」只曉得說「餓死事極小，失節事極大；」（用程子語） 這是忍心害理，男子專制的貞操論。——以上所說，大旨只要指出寡婦應否再嫁全是個人問題，有個人恩情上，體質上，家計上種種不同的理由，不可偏於一方面主張不近情理的守節。因爲如此，故我極端反對國家用法律的規定來褒揚守節不嫁的寡婦。褒揚守節的寡婦，即是說寡婦

再嫁爲不道德，卽是主張一偏的貞操論。法律旣不能斷定寡婦再嫁爲不道德，卽不該褒揚不嫁的寡婦。

第二，烈婦殉夫問題　寡婦守節最正當的理由是夫婦間的愛情。婦人殉夫最正當的理由也是夫婦間的愛情。愛情深了，生離尙且不能堪，何況死別？再加以宗敎的迷信，以爲死後可以夫婦團圓。因此有許多婦人，夫死之後，情願殺身從夫於地下。這個不屬於貞操問題。但我以爲無論如何，這也是個人恩愛問題，應由個人自由意志去決定。無論如何，法律總不該正式褒揚婦人自殺殉夫的舉動。一來呢，殉夫旣由於個人的恩愛，何須用法律來褒揚鼓勵？二來呢，殉夫若由於死後團圓的迷信，更不該有法律的褒揚了。三來呢，若用法律來褒揚殉夫的烈婦，有一些好名的婦人，便要借此博一個『靑史留名』；是法律的褒揚反發生一種沽名釣譽，作僞不誠的行爲了！

第三，貞女烈女問題　未嫁而夫死的女子，守貞不嫁的，是『貞女』；殺身殉夫的，是『烈女』。我上文說過，夫婦之間若沒有恩愛，卽沒有貞操可說。依此看來，那未嫁的女

子，對於他丈夫有何恩愛？旣無恩愛，更有何貞操可守？我說到這裏，有個朋友駁我道，『這話別人說了還可，胡適之可不該說這話。爲什麼呢？你自己曾做過一首詩，詩裏有一段道：

『我不認得他，他不認得我，我却常念他，這是爲什麼？

『豈不因我們，分定常相親？由分生情意，所以非路人。

『海外土生子，生不識故里，終有故鄉情，其理亦如此。

『依你這詩的理論看來，豈不是已訂婚而未嫁娶的男女因爲名分已定，也會有一種情意。旣有了情意，自然發生貞操問題。你於今又說未婚嫁的男女沒有恩愛，故也沒有貞操可說，可不是自相矛盾嗎？』

我聽了這番駁論，幾乎開口不得。想了一想，我纔回答道：我那首詩所說名分上發生的情意，自然是有的；若沒有那種名分上的情意，中國的舊式婚姻決不能存在。如舊日女子聽人說他未婚夫的事，卽面紅害羞，卽留神注意，可見他對他未婚夫實有這種名分上所

發生的情誼。但這種情誼完全屬於理想的。這種理想的情誼往往因實際上的反證，遂完全消滅。如女子懸想一個可愛的丈夫，及到嫁時，只見一個極下流不堪的男子，他如何能堅持那從前理想中的情誼呢？我承認名分可以發生一種情誼，我並且希望一切名分都能發生相當的情誼。但這種理想的情誼，依我看來實在不夠發生終身不嫁的貞操，更不夠發生殺身殉夫的節烈。即使我更讓一步，承認中國有些女子，例如吳趼人恨海裏那個浪子的聘妻，深中了聖賢經傳的毒，由名分上眞能生出極濃摯的情誼，無論他未婚夫如何淫蕩，人格如何墮落，依舊貞一不變。試問我們在這個文明時代，是否應該贊成提倡這種盲從的貞操？這種盲從的貞操只值得一句『其愚不可及也』的評論，却不值得法律的褒揚。法律既許未嫁的女子夫死再嫁，便不該褒揚處女守貞。至於法律褒揚無辜女子自殺以殉不曾見面的丈夫，那更是男子專制時代的風俗，不該存在於現今的世界。

總而言之，我對於中國人的貞操問題，有三層意見。

第一，這個問題，從前的人都看作『天經地義，』一味盲從，全不研究『貞操』兩字究

竟有何意義。我們生在今日，無論提倡何種道德，總該想想那種道德的眞意義是什麼。墨子說得好：

> 子墨子問於儒者曰，『何故爲樂？』曰，『樂以爲樂也。』子墨子曰，『子未我應也。今我問曰，「何故爲室？」曰，「冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別也，」則子告我爲室之故矣。今我問曰，「何故爲樂？」曰，「樂以爲樂也。」是猶曰，「何故爲室？」曰，「室以爲室也。」』（公孟篇）

今試問人『貞操是什麼？』或『爲什麼你褒揚貞操？』他一定回答道，『貞操就是貞操。我因爲這是貞操，故褒揚他。』這種『室以爲室也』的論理，便是今日道德思想宣告破產的證據。故我做這篇文字的第一個主意只是要大家知道『貞操』這個問題並不是『天經地義，』是可以澈底研究，可以反覆討論的。

第二，我以爲貞操是男女相待的一種態度，乃是雙方交互的道德，不是偏於女子一方面的。由這個前提，便生出幾條引申的意見：（一）男子對於女子，丈夫對於妻子，也應有貞

操的態度；(二)男子做不貞操的行爲，如嫖妓娶妾之類，社會上應該用對待不貞婦女的態度來對待他；(三)婦女對於無貞操的丈夫，沒有守貞操的責任；(四)社會法律既不認嫖妓納妾爲不道德，便不該褒揚女子的『節烈貞操』。

第三，我絕對的反對褒揚貞操的法律。我的理由是：

(一)貞操既是個人男女雙方對待的一種態度，誠意的貞操是完全自動的道德，不容有外部的干涉，不須有法律的提倡。

(二)若用法律的褒揚爲提倡貞操的方法，勢必至造成許多沽名釣譽，不誠實，無意識的貞操舉動。

(三)在現代社會，許多貞操問題，如寡婦再嫁，處女守貞，等等問題的是非得失，却都還有討論餘地，法律不當以武斷的態度制定褒貶的規條。

(四)法律既不獎勵男子的貞操，又不懲男子的不貞操，便不該單獨提倡女子的貞操。

（五）以近世人道主義的眼光看來，褒揚烈婦烈女殺身殉夫，都是野蠻殘忍的法律。這種法律，在今日沒有存在的地位。

民國七年七月。

論貞操問題

——答藍志先——

先生對於這個問題共分五層。第一層的大意是說：

夫婦關係，愛情雖是極重要的分子，却不是唯一的條件。……貞操雖是對待的要求，却並不是以愛情有無爲標準，也不能僅看做當事者兩個人的自由態度。……因爲愛情是盲目而極易變化的。這中間須有一種強迫的制裁力。……愛情之外，尙當有一種道德的制裁。簡單說來，就是兩方應當尊崇對手的人格。……愛情必須經過道德的洗鍊，使感情的愛變爲人格的愛，方能算的眞愛。……夫婦關係一旦成立以後，非一方破棄道德的制裁，或是生活上有不得已

的緣故，這關係斷斷不能因一時感情的好惡隨便可以動搖。貞操即是道德的制裁人格的義務中應當強迫遵守之一。破棄貞操是道德上一種極大罪惡，並且還毀損對手的人格，絕不可以輕恕的。

這一層的大旨，我是贊成的。我所講的愛情，並不是先生所說盲目的又極易變化的感情的愛。人格的愛雖不是人人都懂得的，（這話先生也曾說過，）但平常人所謂愛情，也未必全是肉慾的愛；這裏面大概總含有一些『超於情慾的分子，』如共同生活的感情，名分的觀念，兒女的牽係，等等。但是這種種分子，總還要把異性的戀愛做一個中心點。夫婦的關係所以和別的關係（如兄弟姊妹朋友）不同，正為有這一點異性的戀愛在內。若沒有一種眞摯專一的異性戀愛，那麽共同生活便成了不可終日的痛苦，名分觀念便成了虛僞的招牌，兒女的牽係便也和猪狗的母子關係沒有大分別了。我們現在且不要懸空高談理想的夫婦關係，且仔細觀察最大多數人的實際夫婦關係究竟是什麽樣子。我以為我們若從事實上的觀察作根據，一定可以得到這個斷語：夫婦之間的正當關係應

該以異性的戀愛爲主要元素；異性的戀愛專注在一個目的，情願自己制裁性慾的自由，情願永久和他所專注的目的共同生活，這便是正當的夫婦關係。人格的愛，不是別的，就是這種正當的異性戀愛加上一種自覺心。

我和先生不同的論點，在於先生把『道德的制裁』和『感情的愛』分爲兩件事，所以說『愛情之外尙當有一種道德的制裁。』我却把『道德的制裁』看作卽是那正當的，眞摯專一的異性戀愛。若在『愛情之外』別尋夫婦間的『道德，』別尋『人格的義務，』我覺得是不可能的了。所以我贊成先生說的『夫婦關係一旦成立以後，非一方破棄道德的制裁，（卽是我所謂『眞一的異性戀愛。』）或是生活上有不得已的緣故，（如寡婦不能生活，或鰥夫不能撫養幼小兒女，）這關係斷斷不能因一時感情的好惡隨便可以動搖。』我雖贊成這個結論，却不贊成先生說的『貞操並不是以愛情有無爲標準。』因爲我所說的『貞操』卽是異性戀愛的眞摯專一。沒有愛情的夫婦關係，都不是正當的夫婦關係，只可說是異性的强迫同居！旣不是正當的夫婦，更有什麼貞操可說？

先生所說的『尊重人格，』固然是我所極贊成的。但是夫婦之間的『人格問題，』依我看來只不過是眞一的異性戀愛加上一種自覺心。中國古代所說『夫婦相敬如賓』的敬字便含有尊重人格的意味。人格的愛情，自然應該格外尊重貞操。但是人格的觀念，根本上研究起來，實在是超於平常人心裏的『貞操』觀念的範圍以外。平常人所謂『貞操，』大概指周作人先生所說的『信實，』我所說的『眞一，』和先生所說的『一夫一婦。』但是人格的觀念有時不限於此。先生屢用易卜生的娜拉爲例。即以此戲看來，郝爾茂對於娜拉並不曾違背『貞操』的道德。娜拉棄家出門，並不是爲了貞操問題，乃是爲了人格問題。這就可見人格問題是超於貞操問題了。

先生又極力攻擊自由戀愛和容易的離婚。其實高尙的自由戀愛，並不是現在那班輕薄少年所謂自由戀愛，只是根據於『尊重人格』一個觀念。我在美洲也曾見過這種自由戀愛的男女，覺得他們眞能尊重彼此的人格。這一層周作人先生已說過了，我且不多說。至於容易的離婚，先生也不免有點誤解。我從前在美國的婦人一篇裏曾有一節

論美國多離婚案之故道，

……自由結婚的根本觀念就是要夫婦相敬相愛，先有精神上的契合，然後可以有形體上的結婚。不料結婚之後，方才發現從前的錯誤，方才知道他們兩人決不能有精神上的愛情；既不能有精神上的愛情，若還依舊同居，不但違背自由結婚的原理，並且必至於墮落各人的人格。所以離婚案之多，未必全由於風俗的敗壞，也未必不由於個人人格的尊貴。

所以離婚的容易，並不是一定就可以表示不尊重人格。這又可見人格的問題超於平常的貞操觀念以外了。

先生第二層的意思，已有周作人先生的答書了，我本可以不加入討論，但是我覺得這一段裏面有一個重要觀念，是哲學上的一個根本問題，故不得不提出討論。先生不贊成與謝野夫人把貞操看作一種趣味信仰潔癖，不當他是道德。先生是個研究哲學的人，大概知道『道德』本可當作一種信仰，一種趣味，一種潔癖。中國的孔丘也曾兩次說『吾

未見好德如好色者也。』他又說『知之者不如好之者，好之者不如樂之者。』這種議論狠有道理，遠勝於那種『絕對命令』的道德論。道德教育的最高目的是要人人都能自然行善去惡『如惡惡臭如好好色』一般。西洋哲學史上也有許多人把道德觀念當作一種美感的。要是人人都能把道德當作一種趣味一種美感，豈不狠好嗎？

先生第三層的大意是說我不應該『把外部的制裁一概抹殺。』先生所指的乃是法律上消極的制裁，如有夫有婦奸罪等等。這都是刑事法律的問題，自然不在我所抹殺的『外部干涉』之內，我不消申明了。

先生第四層論續娶和離婚的限制，我也可以不辯。

先生第五層論共妻和自由戀愛。我的原文裏並沒有提到這兩個問題，新青年的同人也不曾有提倡這兩種問題，本可以不辯。況且周作人先生已有答書提起這一層，我在上文也略提到自由戀愛。我覺得先生對於這兩個問題，未免有點『籠統』的攻擊，不曾仔細分析主張這種制度的人心理和品格。因此我且把先生反對這種人的理由略加討

論。

（一）先生說，『夫婦的平等關係，是人格的平等，待遇的平等，不是男女做同樣的事才算平等。』這話固然不錯。男女不能做完全同樣的事，這是人所共知的。但是有許多事是男女都能做的。古來相傳的家庭制度，把許多極繁瑣的事看作婦人的天職：有錢的人家固然可以僱人代做，但是中人以下的人家，這是做不到的；因此往往有可造就的女子人才竟被家庭事務埋沒了，不能有機會發展他的個性的才能。歐美提倡廢家庭制度的人，大多數是自食其力的美術家和文人。這一派人所以反對家庭，正因爲家庭的負擔有礙於他們才性的自由發展。遙有那避姙的行爲，也是爲此。先生說他們的流弊可以『把一切文明事業盡行推翻，』未免太過了。

（二）先生說『婦女解放是解放人格，不是解放性慾。』學者的提倡共妻制度，（如柏拉圖所說）難道是解放性慾嗎？還有那種有意識的自由戀愛，據我

所見，都是尊重性慾的制裁的。　無制裁的性慾，不配稱戀愛，更不配稱自由戀愛。

(三)先生論兒童歸公家教養一段，理由狠不充足。　這種主張從柏拉圖以來，大概有三種理由：(甲)公家教養兒童，可用專門好手，功效可以勝過平常私家的教養，因為有無量數的父母都是不配教養子女的；(乙)兒女乃是社會的分子，並不是你我的私產，所以教養兒童並不全是先生所說『自己應盡的義務；』(丙)依分功互助的道理，有些願意教養兒童的人便去替公家教養兒童，有些不願意或不配教養兒童的人便去做旁的事業。　先生說，『既說平等，為什麼又要一種人來替你盡那不願意教養兒童的義務呢？』　他們並不說人人能力才性都平等，(這種平等說是絕對不能成立的，)他們也不要勉強別人做不願意的事；他們只要各人分功互助，各人做自己願意做的事。

(四)先生又說共妻主義的大罪惡在於『拿極少數人的偏見來破壞人類

精神生活上萬不可缺的家庭制度。』 這話固然有理，但是我們革新家不應該一筆抹殺『極少數人的偏見』；我們應該承認這些極少數人有自由實驗他所主張的權利。

（五）先生說『共妻主義實際上是把婦女當作機械牛馬。』 這話未免寃枉共妻主義的人了。 我手頭沒有近代主張共妻的書，我且引柏拉圖的共和國中論公妻的一節為證：（Republic, 458—459）

假定你做了（這個理想國的）立法官，既然選出了那些最好的男子，就該選出一些最好的女子，要揀那些最配得上這些男子的，使他們男女同居公共的房子，同在一塊用餐。 他們都不許有自己的東西；他們同作健身的運動，同在一處養育長大。 他們自然會被一種天性的必要（necessity）牽引起來互相結合。 我用『必要』一個字，不太強嗎？

（答）不太強。 你所謂『必要』自然不是幾何學上的必要；這種必要

只有有情的男女才知道的。

這種必要對於一般人類的效能比幾何學上的必要還大的多咧，

是的。　但是這種事的進行須要有秩序，　在這個樂園裏面淫亂是該禁止的。

(答)應該如此。

你的主張是要使配偶成爲最高潔神聖的，要使這種最有益的配偶成爲最高潔神聖的嗎？

(答)正是。

這就可見古代的共妻論已不曾把婦女當作機械牛馬一樣看待。　近世個性發展，女權伸張，遠勝古代，要是共妻主義把婦女看作機械牛馬，還能自成一說嗎？　至於先生把自由戀愛解作『兩方同意性慾關係由隨便可以結合，不受何等制限，』這也不很公平。　世間固然有一種『放縱的異性生活』裝上自由戀愛的美名。　但是有主義的自由戀愛也

不能一筆抹殺。古今正式主張自由戀愛的人，大概總有一種個性的人生觀，決不是主張性慾自由的。最著名的先例是 William Godwin 和 Mary Wollstoncraft 的關係。Godwin 最有名的著作 Political Justice 是主張自由戀愛最早的一部書。他後來遇見那位女界的怪傑 Mary Wollstoncraft，居然實行他們理想中的戀愛生活。Godwin 書中曾說自由戀愛未必就有「亂淫」的危險，因爲人類的通性總會趨向一個伴侶，不愛雜交；再加上朋友的交情，自然會把粗鄙的情慾變高尙了。即使讓一步，承認自由戀愛容易解散，這也未必一定是最壞的事。論者只該問這一樁離散是有理無理，不該問離散是難是易。最近北京有一家夫婦不和睦，丈夫對他妻子常用野蠻無理的行爲，後來他妻子跑回母家去了，不料母家的人說他是棄婦，瞧不起他，他受不過這種嘲笑，只好含羞忍辱回他夫家去受他丈夫的虐待！這種婚姻可算得不容易離散了，難道比容易解散的自由戀愛更好嗎？自由戀愛的離散未必全由於性慾的厭倦，也許是因爲人格上有不能再同居的理由。他們既然是人格的結合，——有主張的自由戀愛應該是人格的結合！——如今覺得

繼續同居有妨礙於彼此的人格，自然可以由兩方自由解散了。

以上答先生的第五層，完全是學理的討論；因為先生提到共妻和自由戀愛兩種主張，故我也略說幾句。我要正式聲明，我並不是主張這兩種制度的；不過我是一個研究思想史的人，所以對於無論那一種學說，總想尋出他的根據理由，我決不肯『籠統』排斥他。

民國八年四月。

論女子爲强暴所污

——答蕭宜森——

蕭先生原書：

……學生有一最親密的朋友，他的姐姐在前幾年曾被土匪擄去，後來又送還他家。我那朋友常以此事爲他家『奇恥大辱』，所以他心中常覺不平安；並且因爲同學知道此事，他在同學中常像是不好意思是的。學生見這位朋友心中常不平安，也就常將此事放在心中思想。按着中國的舊思想，我這位朋友的姐姐就應當爲人輕看，一生受人的侮慢，受人的笑罵。但不知按着新思想，這樣的女人應居如何的地位？

學生要問的就是：

（1）一個女子被人汚辱，不是他自願的，這女子是不是應當自殺？

（2）若這樣的女子不自殺，他的貞操是不是算有缺欠？ 他的人格的尊嚴是不是被減殺？ 他應當受人的輕看不？

（3）一個男子若娶一個曾被汚辱的女子，他的人格是不是被減殺？ 應否受輕看？

1）女子爲强暴所汚，不必自殺。

我們男子夜行，遇着强盜，他用手鎗指着你，叫你把銀錢戒指拿下來送給他。 你手無寸鐵，只好依着他吩咐。 這算不得懦怯。 女子被汚，平心想來，與此無異。 都只是一種『害之中取小。』 不過世人不肯平心着想，故妄信『餓死事極小，失節事極大』的謬說。

(2)這個失身的女子的貞操並沒有損失。平心而論，他損失了什麼？不過是生理上，肢體上，一點變態罷了！正如我們無意中砍傷了一只手指，或是被毒蛇咬了一口，或是被汽車碰傷了一根骨頭。社會上的人應該憐惜他，不應該輕視他。

(3)娶一個被汚了的女子，與娶一個『處女，』究竟有什麼分別？若有人敢打破這種『處女迷信，』我們應該敬重他。

「我的兒子」

一　汪長祿先生來信

昨天上午我同太虛和尚訪問先生，談起許多佛敎歷史和宗派的話，就擱了一點多鐘的工夫，幾乎超過先生平日見客時間的規則五倍以上，實在抱歉的很。後來我和太虛匆匆出門，各自分途去了。晚邊回寓，我在棹子上偶然翻到最近每週評論的文藝那一欄，上面題目是『我的兒子』四個字，下面署了一個『適』字，大約是先生做的。這種議論我從前在新潮新青年各報上面已經領敎多次，不過昨日因為見了先生，加上『叔度汪汪』的印像，應該格外注意一番。我就不免有些意見，提起筆來寫成一封白話信，送給先生，還求指敎指敎。

大作說，『樹本無心結子，我也無恩於你。』 這和孔融所說的『父之於子當有何親……』『子之於母亦復奚爲……』差不多同一樣的口氣。 我且不去管他。 下文說的，『但是你既來了，我不能不養你教你，那是我對人道的義務，並不是待你的恩誼。』 這就是做父母一方面的說法。 換一方面說，做兒子的也可模仿同樣口氣說道：『但是我既來了，你不能不養我教我，那是你對人道的義務，並不是待我的恩誼。』 那麼兩方面湊泊起來，簡直是親子的關係，一方面變成了跛形的義務者，他一方面變成了跛形的權利者，實在未免太不平等了。 平心而論，舊時代的見解，好端端生在社會一個人，前途何等遙遠，責任何等重大，爲父母的單希望他做他倆的兒子，固然不對。 但是照先生的主張，竟把一般做兒子的抬舉起來，看做一個『白吃不回帳』的主顧，那又未免太『矯枉過正』罷。

現在我且丟却親子的關係不談，先設一個譬喻來說。 假如有位朋友留我在他家裏住上若干年，並且供給我的衣食，後來又幫助我的學費，一直到我能夠獨立生活，他纔放手。雖然這位朋友發了一個大願，立心做個大施主，並不希望我些須報答，難道我自問良心能

夠就是這麼拱拱手同他離開便算了嗎？ 我以爲親子的關係，無論怎樣改革總比朋友較深一層。 就是同朋友一樣平等看待，果然有個鮑叔再世，把我看做管仲一般，也不能夠說『不是待我的恩誼』罷。

大作結尾說道：『我要你做一個堂堂的人，不要你做我的孝順兒子。』 這話我倒並不十分反對。 但是我以爲應該加上一個字，可以這麼說：『我要你做一個堂堂的人，不單要你做我的孝順兒子。』 爲甚麼要加上這一個字呢？ 因爲兒子孝順父母，也是做人的一種信條，和那『悌弟』『信友』『愛羣』等等是同樣重要的。 舊時代學說把一切善行都歸納在『孝』字裏面，誠然流弊百出。 但一定要把『孝』字『驅逐出境』，劃在做人事業範圍以外，好像人做了孝子便不能夠做一個堂堂的人。 換一句話，就是人若要做一個堂堂的人，便非打定主意做一個不孝之子不可。 總而言之，先生把『孝』字看得與做人的信條立在相反的地位。 我以爲『孝』字雖然沒有『萬能』的本領，但總還夠得上和那做人的信條湊在一起，何必如此『雷厲風行』硬要把他『驅逐出境』呢？

前月我在一個地方談起北京的新思潮，便聯想到先生個人身上。有一位是先生的貴同鄉，當時插嘴說道：『現在一般人都把胡適之看做洪水猛獸一樣，其實適之這個人舊道德並不壞。』說罷，並且引起事實為證。我自然是很相信的。照這位貴同鄉的說話推測起來，先生平日對於父母當然不肯做那『孝』字反面的行為，是決無疑義了。我怕的是一般根底淺薄的青年，動輒鈔襲名人一兩句話，敢於扯起幌子，使『肆無忌憚』起來。打個比方，有人昨天看見每週評論上先生的大作，也便可以說道：『胡先生教我做一個堂堂的人，萬不可做父母的孝順兒子。』久而久之，社會上佈滿了這種議論，那麼任憑父母老病凍餓以至於死，却可以不去管他了。我也知道先生的本意無非看見舊式家庭過於『束縛馳驟，』急急地要替他調換空氣，不知不覺言之太過，那也難怪。從前朱晦庵說得好，『教學者如扶醉人，』現在的中國人眞算是大多數醉倒了。先生可憐他們，當下告奮勇，使一股大勁，把他從東邊扶起。我怕是用力太猛，保不住又要跌向西邊去。那不是和沒有扶起一樣嗎？萬一不幸，連性命都要送掉，那又向誰叫冤呢？

我很盼望先生有空閒的時候，再把那『我的父母』四個字做個題目，細細的想一番。把做兒子的對於父母應該怎樣報答的話，（我以為一方面做父母的兒子，同時在他方面仍不妨做社會上一個人。）也得詠嘆幾句，『恰如分際，』『彼此兼顧，』那纔免得發生許多流弊。

二　我答汪先生的信

前天同太虛和尚談論，我得益不少。別後又承先生給我這封很誠懇的信，感謝之至。

『父母於子無恩』的話，從王充孔融以來，也很久了。從前有人說我曾提倡這話，我實在不能承認。直到今年我自己生了一個兒子，我纔想到這個問題上去。我想這個孩子自己並不曾自由主張要生在我家，我們做父母的不曾得他的同意就糊裏糊塗的給了他一條生命。況且我們也並不曾有意送給他這條生命。我們既無意，如何能居功？如

何能自以爲有恩於他？　他既無意求生，我們生了他，我們對他只有抱歉，更不能『市恩』了。

我們糊裏糊塗的替社會上添了一個人，這個人將來一生的苦樂禍福，這個人將來在社會上的功罪，我們應該負一部分的責任。　說得偏激一點，我們生一個兒子，就好比替他種下了禍根，又替社會種下了禍根。　他也許養成壞習慣，做一個短命浪子；他也許更墮落下去，做一個軍閥派的走狗。　所以我們『教他養他』，只是我們自己減輕罪過的法子，只是我們種下禍根之後自己補過彌縫的法子。　這可以說是恩典嗎？

我所說的，是從做父母的一方面設想的，是從我個人對於我自己的兒子設想的，所以我的題目是『我的兒子』。　我的意思是要我這個兒子曉得我對他只有抱歉，決不居功，決不市恩。　至於我的兒子將來怎樣待我，那是他自己的事。　我決不期望他報答我的恩，因爲我已宣言無恩於他。

先生說我把一般做兒子的抬舉起來，看做一個『白吃不還帳』的主顧。　這是先生誤會我的地方。　我的意思恰同這個相反。　我想把一般做父母的抬高起來，叫他們不要

把自己看做一種『放高利債』的債主。

先生又怪我把『孝』字驅逐出境。我要問先生現在『孝子』兩個字究竟還有什麼意義？現在的人死了父母都稱『孝子』。孝子就是居父母喪的兒子，（古書稱爲『主人』）無論怎樣忤逆不孝的人，一穿上蔴衣，帶上高粱冠，拿着哭喪棒，人家就稱他做『孝子』。

我的意思以爲古人把一切做人的道理都包在孝字裏，故戰陣無勇，蒞官不敬，等等都是不孝。這種學說，先生也承認他流弊百出。所以我要我的兒子做一個堂堂的人，不要他做我的孝順兒子。我的意想以爲『一個堂堂的人』決不致於做打爹罵娘的事，決不致於對他的父母毫無感情。

但是我不贊成把『兒子孝順父母』列爲一種『信條』。易卜生的羣鬼裏有一段話很可研究：（新潮第五號頁八五一）

（孟代牧師）你忘了沒有，一個孩子應該愛敬他的父母？

（阿爾文夫人）我們不要講得這樣寬泛。應該說『歐士華應該愛敬阿爾文先生（歐士華之父）嗎？』

這是說，『一個孩子應該愛敬他的父母』是耶教一種信條，但是有時未必適用。即如阿爾文一生縱淫，死於花柳毒，還把遺毒傳給他的兒子歐士華，後來歐士華毒發而死。請問歐士華應該孝順阿爾文嗎？若照中國古代的倫理觀念自然不成問題。但是在今日可不能不成問題了。假如我染着花柳毒，生下兒子又聾又瞎，終身殘廢，他應該愛敬我嗎？又假如我把我的兒子應得的遺產都拿去賭輸了，使他衣食不能完全，教育不能得着，他應該愛敬我嗎？又假如我賣國賣主義，做了一國一世的大罪人，他應該愛敬我嗎？

至於先生說的，恐怕有人扯起幌子，說，『胡先生教我做一個堂堂的人，萬不可做父母的孝順兒子。』這是他自己錯了。我的詩是發表我生平第一次做老子的感想，我並不曾教訓人家的兒子！

總之，我只說了我自己承認對兒子無恩，至於兒子將來對我作何感想，那是他自己的事，我不管了。

先生又要我做『我的父母』的詩。我對於這個題目，也曾有詩，載在每週評論第一期和新潮第二期裏。

不朽

——我的宗教——

不朽有種種說法，但是總括看來，只有兩種說法是真有區別的。一種是把『不朽』解作靈魂不滅的意思。一種就是春秋左傳上說的『三不朽。』

（一）神不滅論　宗教家往往說靈魂不滅，死後須受末日的裁判：做好事的享受天國天堂的快樂，做惡事的要受地獄的苦痛。這種說法，幾千年來不但受了無數愚夫愚婦的迷信，居然還受了許多學者的信仰。但是古今來也有許多學者對於靈魂是否可離形體而存在的問題，不能不發生疑問。最重要的如南北朝人范縝的神滅論說『形者神之質，神者形之用。……神之於質，猶利之於刀；形之於用，猶刀之於利。……捨利無刀，捨刀無利。

未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在？』宋朝的司馬光也說：『形既朽滅，神亦飄散，雖有剉燒舂磨，亦無所施。』但是司馬光說的『形既朽滅，神亦飄散，』還不免把形與神看作兩件事，不如范縝說的更透切。范縝說人的神靈即是形體的作用，形體便是神靈的形質。正如刀子是形質，刀子的利鈍是作用；有刀子方才有利鈍，沒有刀子便沒有利鈍。人有形體方才有作用：這個作用，我們叫做『靈魂。』若沒有形體，便沒有作用了，便沒有靈魂了。范縝這篇神滅論出來的時候，惹起了無數人的反對。梁武帝叫了七十幾個名士作論駁他，都沒有什麼真有價值的議論。其中只有沈約的難神滅論說：『利若遍施四方，則利體無處復立；利之為用正存一邊毫毛處耳。神之與形，舉體若合，又安得同乎？若以此譬為盡耶，則不盡；若謂本不盡耶，則不可以為譬也。』這一段是說刀是無機體，人是有機體，故不能彼此相比。這話固然有理，但終不能推翻『神者形之用』的議論。近世唯物派的學者也說人的靈魂並不是什麼無形體，獨立存在的物事，不過是神經作用的總名；靈魂的種種作用都即是腦部各部分的機能作用；若有某部被損傷，某種作用即時廢止；人年幼時

腦部不曾完全發達，神靈作用也不能完全，老年人腦部漸漸衰耗，神靈作用也漸漸衰耗。這種議論的大旨，與范縝所說『神者形之用』正相同。但是有許多人總捨不得把靈魂打消了，所以咬住說靈魂另是一種神祕玄妙的物事，並不是神經的作用。這個『神祕玄妙』的物事究竟是什麼，他們也說不出來，只覺得總應該有這麼一件物事。既是『神祕玄妙，』自然不能用科學試驗來證明他，也不能用科學試驗來駁倒他。既然如此，我們只好用實驗主義（Pragmatism）的方法，看這種學說的實際效果如何，以爲評判的標準。依此標準看來，信神不滅論的固然也有好人，信神滅論的也未必全是壞人。即如司馬光范縝赫胥黎一類的人，說不信靈魂不滅的話，何嘗沒有高尙的道德？更進一層說，有些人因爲迷信天堂天國地獄末日裁判，方才修德行善，這種修行全是自私自利的，也算不得眞正道德。總而言之，靈魂滅不滅的問題，於人生行爲上實在沒有什麼重大影響；既沒有實際的影響，檢直可說是不成問題了。

（二）三不朽說　左傳說的三種不朽是：（一）立德的不朽，（二）立功的不朽，（三）

立言的不朽。「德」便是個人人格的價值，像墨翟耶穌一類的人，一生刻意孤行，精誠勇猛，使當時的人敬愛信仰，使千百年後的人想念崇拜。這便是立德的不朽。「功」便是事業，像哥命布發見美洲，像華盛頓造成美洲共和國，替當時的人開一新天地，替歷史開一新紀元，替天下後世的人種下無量幸福的種子。這便是立功的不朽。「言」便是語言著作，像那詩經三百篇的許多無名詩人，又像陶潛杜甫蕭士比亞易卜生一類的文學家，又像柏拉圖盧騷彌兒一類的哲學家，又像牛敦達爾文一類的科學家，或是做了幾首好詩使千百年後的人歡喜感歎；或是做了幾本好戲使當時的人鼓舞感動，使後世的人發憤興起；或是創出一種新哲學，或是發明了一種新學說，或在當時發生思想的革命，或在後世影響無窮。這便是立言的不朽。總而言之，這種不朽說不問人死後靈魂能不能存在，只問他的人格，他的事業，他的著作有沒有永遠存在的價值。即如基督教徒說耶穌是上帝的兒子，他的神靈永永存在，我們正不用駁這種無憑據的神話，只說耶穌的人格，事業和教訓都可以不朽，又何必說那些無謂的神話呢？又如孔教會的人每到了孔丘的生日，一定要

舉行祭孔的典禮，還有些人學那『朝山進香』的法子，要趕到曲阜孔林去對孔丘的神靈表示敬意！其實孔丘的不朽全在他的人格與敎訓，不在他那『在天之靈』。大總統多行兩次丁祭，孔敎會多走兩次『朝山進香』，就可以使孔丘格外不朽了嗎？更進一步說，像那三百篇裏的詩人，也沒有姓名，也沒有事實，但是他們都可說是立言的不朽。爲什麼呢？因爲不朽全靠一個人的眞價值，並不靠姓名事實的流傳，也不靠靈魂的存在。試看古今來的多少大發明家，那發明火的，發明養蠶的，發明繅絲的，發明織布的，發明水車的，發明舂米的水碓的，發明規矩的，發明秤的，……雖然姓名不傳，事實湮沒，但他們的功業永遠存在，他們也就都不朽了。這種不朽比那個人的小小靈魂的存在，可不是更可寶貴，更可羨慕嗎？況且那靈魂的有無還在不可知之中，這三種不朽——德，功，言——可是實在的。這三種不朽可不是比那靈魂的不滅更靠得住嗎？

以上兩種不朽論，依我個人看來，不消說得，那『三不朽說』是比那『神不滅說』好

得多了。 但是那『三不朽說』還有三層缺點，不可不知。 第一，照平常的解說看來，那些眞能不朽的人只不過那極少數有道德，有功業，有著述的人。 還有那無量平常人難道就沒有不朽的希望嗎？ 世界上能有幾個墨翟耶穌，幾個哥侖布華盛頓，幾個杜甫陶潛，幾個牛敦達爾文呢？ 這豈不成了一種『寡頭』的不朽論嗎？ 第二，這種不朽論單從積極一方面着想，但沒有消極的裁制。 那種靈魂的不朽論既說有天國的快樂，又說有地獄的苦楚，是積極消極兩方面都顧着的。 如今單說立德可以不朽，不立德又怎樣呢？ 立功可以不朽，有罪惡又怎樣呢？ 第三，這種不朽論所說的『德，功言』三件，範圍都狠含糊。 究竟怎樣的人格方才可算是『德』呢？ 怎樣的事業方才可算是『功』呢？ 怎樣的著作方才可算是『言』呢？ 我且舉一個例。 哥侖布發見美洲固然可算得立了不朽之功，但是他船上的水手火頭又怎樣呢？ 他那隻船的造船工人又怎樣呢？ 他船上用的羅盤器械的製造工人又怎樣呢？ 他所讀的書的著作者又怎樣呢？……舉這一條例，已可見『三不朽』的界限含糊不清了。

因為要補足這三層缺點，所以我想提出第三種不朽論來請大家討論。我一時想不起別的好名字，姑且稱他做『社會的不朽論』。

（三）社會的不朽論　社會的生命，無論是看縱剖面，是看橫截面，都像一種有機的組織。從縱剖面看來，社會的歷史是不斷的；前人影響後人，後人又影響更後人；沒有我們的祖宗和那無數的古人，又那裏有今日的我和你？沒有今日的我和你，又那裏有將來的後人？沒有那無量數的個人，便沒有歷史，但是沒有歷史，那無數的個人也決不是那個樣子的個人：總而言之，個人造成歷史，歷史造成個人。從橫截面看來，社會的生活是交互影響的：個人造成社會，社會造成個人；社會的生活全靠個人分功合作的生活，但個人的生活，無論如何不同，都脫不了社會的影響；若沒有那樣這樣的社會，決不會有這樣那樣的我和你；若沒有無數的我和你，社會也決不是這個樣子。來勃尼慈（Leibnitz）說得好：

『這個世界乃是一片大充實，（Plenum，為眞空 Vacuum 之對。）其中一切物質都是接連着的。一個大充實裏面有一點變動，全部的物質都要受影響，

影響的程度與物體距離的遠近成正比例。世界也是如此。每一個人不但直接受他身邊親近的人的影響，並且間接又間接的受距離很遠的人的影響。所以世間的交互影響，無論距離遠近，都受得着的。所以世界上的人，每人受着全世界一切動作的影響。如果他有周知萬物的智慧，他可以在每人的身上看出世間一切施爲，無論過去未來都可看得出，在這一個現在裏面便有無窮時間空間的影子。』（見Monadology第六十一節）

從這個交互影響的社會觀和世界觀上面，便生出我所說的『社會的不朽論』來。我這『社會的不朽論』的大旨是：

我這個『小我』不是獨立存在的，是和無量數小我有直接或間接的交互關係的；是和社會的全體和世界的全體都有互爲影響的關係的；是和社會世界的過去和未來都有因果關係的。種種從前的因，種種現在無數『小我』和無數他種勢力所造成的因，都成了我這個『小我』的一部分。我這個

『小我』加上了種種從前的因又加上了種種現在的因傳遞下去又要造成無數將來的『小我。』這種種過去的『小我，』和種種現在的『小我，』和種種將來無窮的『小我，』一代傳一代，一點加一滴；一線相傳，連綿不斷；一水奔流，滔滔不絕：——這便是一個『大我。』『小我』是會消滅的，『大我』是永遠不滅的。『小我』是有死的，『大我』是永遠不死，永遠不朽的。『小我』雖然會死，但是每一個『小我』的一切作爲，一切功德罪惡，一切語言行事，無論大小，無論是非，無論善惡，一一都永遠留存在那個『大我』之中。那個『大我，』便是古往今來一切『小我』的紀功碑，彰善祠，罪狀判決書，孝子慈孫百世不能改的惡諡法。這個『大我』是永遠不朽的，故一切『小我』的事業，人格，一舉一動，一言一笑，一個念頭，一場功勞，一樁罪過，也都永遠不朽。這便是社會的不朽，『大我』的不朽。

那邊『一座低低的土牆，遮着一個彈三絃的人。』那三絃的聲浪，在空間起了無數

波瀾；那被衝動的空氣質點，直接間接衝動無數旁的空氣質點；這種波瀾，由近而遠，至於無窮空間；由現在而將來，由此刹那以至於無量刹那，至於無窮時間：——這已是不滅不朽了。由那時間，那『低低的土牆』外邊來了一位詩人，聽見那三絃的聲音，忽然起了一個念頭；由這一個念頭，就成了一首好詩；這首好詩傳誦了許多；人人讀了這詩，各起種種念頭；由這種種念頭，更發生無量數的念頭，更發生無數的動作，以至於無窮。然而那『低低的土牆』裏面那個彈三絃的人又如何知道他所發生的影響呢？

一個生肺病的人在路上偶然吐了一口痰。那口痰被太陽晒乾了，化爲微塵，被風吹起空中，東西飄散，漸吹漸遠，至於無窮時間，至於無窮空間。偶然一部份的病菌被體弱的人呼吸進去，便發生肺病，由他一身傳染一家，更由一家傳染無數人家。如此展轉傳染，至於無窮空間，至於無窮時間。然而那先前吐痰的人的骨頭早已腐爛了，他又如何知道他所種的惡果呢？

一千五六百年前有一個人叫做范縝說了幾句話道：『神之於形，猶利之於刀；未聞刀

沒而利存，豈容形亡而神在？』 這幾句話在當時受了無數人的攻擊。 到了宋朝有個司馬光把這幾句話記在他的資治通鑑裏。 一千五六百年之後，有一個十一歲的小孩子，——就是我，——看通鑑到這幾句話，心裏受了一大感動，後來便影響了他半生的思想行事。 然而那說話的范縝早已死了一千五百年了！

二千六七百年前，在印度地方有一個窮人病死了，沒人收屍，屍首暴露在路上，已腐爛了。那邊來了一輛車，車上坐着一個王太子，看見了這個腐爛發臭的死人，心中起了一念；由這一念，展轉發生無數念。 後來那位王太子把王位也拋了，富貴也拋了，父母妻子也拋了，獨自去尋思一個解脫生老病死的方法。 後來這位王子便成了一個教主，創了一種哲學的宗教，感化了無數人。 他的影響勢力至今還在；將來即使他的宗教全滅了，他的影響勢力終久還存在，以至於無窮。 這可是那腐爛發臭的路斃所曾夢想到的嗎？

以上不過是略舉幾件事，說明上文說的『社會的不朽』『大我的不朽』。 這種不朽論，總而言之，只是說個人的一切功德罪惡，一切言語行事，無論大小好壞，一一都留下一

些影響在那個『大我』之中，一一都與這永遠不朽的『　　』一同永遠不朽。

上文我批評那『三不朽論』的三層缺點：（一）只限於極少數的人，（二）沒有消極的裁制，（三）所說『功，德，言，』的範圍太含糊了。 如今所說『社會的不朽，』其實只是把那『三不朽論』的範圍更推廣了。 既然不論事業功德的大小，一切都可不朽，那第一第三兩層短處都沒有了。 冠絕古今的道德功業固可以不朽，那極平常的『庸言庸行』，油鹽柴米的瑣屑，愚夫愚婦的細事，一言一笑的微細，也都永遠不朽。 那發見美洲的哥侖布固可以不朽，那些和他同行的水手火頭，造船的工人，造羅盤器械的工人，供給他糧食衣服銀錢的人，他所讀的書的著作家，生他的父母，生他父母的父母祖宗，以及生育訓練那些工人商人的父母祖宗，以及他以前和同時的社會，……都永遠不朽。 社會是有機的組織，那英雄偉人可以不朽，那挑水的，燒飯的，甚至於浴堂裏替你擦背的，甚至於每天替你家掏糞倒馬桶的，也都永遠不朽。 至於那第二層缺點，也可免去。 如今說立德不朽，行惡也不

朽立功不朽，犯罪也不朽；『流芳百世』不朽，『遺臭萬年』也不朽；功德蓋世固是不朽的善因，吐一口痰也有不朽的惡果。我的朋友李守常先生說得好：『稍一失脚，必致遺留層層罪惡種子於未來無量的人，——卽未來無量的我，——永不能消除，永不能懺悔。』這就是消極的裁制了。

中國儒家的宗教提出一個父母的觀念，和一個祖先的觀念，來做人生一切行為的裁制力。所以說，『一出言而不敢忘父母，一舉足而不敢忘父母。』父母死後，又用喪禮祭禮等等見神見鬼的方法，時刻提醒這種人生行為的裁制力。所以又說，『齋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。』又說『齋三日，則見其所為齋者；祭之日，入室，僾然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愾然必有聞乎其嘆息之聲。』這都是『神道設教』見神見鬼的手段。這種宗教的手段在今日是不中用了。還有那種『默示』的宗教，神權的宗教，崇拜偶像的宗教，在我們心裏也不能發生效力，不能裁制我們一生的行為。以我個人看來，這種『社會的不朽』觀念很可以做我的宗教了。我

的宗教的教旨是：

我這個現在的『小我，』對於那永遠不朽的『大我』的無窮過去，須負重大的責任；對於那永遠不朽的『大我』的無窮未來，也須負重大的責任。我須要時時想着，我應該如何努力利用現在的『小我，』方才可以不孤負了那『大我』的無窮過去，方才可以不遺害那『大我』的無窮未來？

（跋）這篇文章的主意是民國七年年底當我的母親喪事裏想到的。那時只寫成一部分，到八年二月十九日方才寫定付印。後來俞頌華先生在報紙上指出我論社會是有機體一段很有語病，我覺得他的批評很有理，故九年二月間我用英文發表這篇文章時，我就把那一段完全改過了。十年五月，又改定中文原稿，並記作文與修改的緣起於此。

不老

——（跋梁漱溟先生致陳獨秀書）——

一　梁先生原信節錄

仲甫先生：

方纔收到新靑年六卷一號，看見你同陶孟和先生論我父親自殺的事各一篇，我狠感謝。爲什麼呢？因爲凡是一件惹人注目的事，社會上對於他一定有許多思量感慨。當這用思與感的時候，必不可無一種明確的議論來指導他們到一條正確的路上去，免得流於錯誤而不自覺。所以我很感謝你們作這種明確的議論。我今天寫這信有兩個意思：

一個是我讀孟和的論斷似乎還欠明析，要有所申論；一個是凡人的精神狀況差不多都與他的思想有關係，要衆人留意。……

諸君在今日被一般人指而目之爲新思想家，那裏知道二十年前我父親也是受人指而目之爲新思想家的呀。那時候人都毀駡郭筠仙（嵩燾）信洋人講洋務，我父親同他不相識，獨排衆論，極以他爲然。又常親近那最老的外交家許靜山先生（珏）去訪問世界大勢，討論什麼親俄親英的問題。自己在日記上說：『倘我本身不能出洋留學，一定節省出錢來叫我兒子出洋。萬事可省，此事不可不辦。』大家總該曉得向來小孩子開蒙念書照規矩是「百家姓」「千字文」「四書五經」我父親竟不如此，叫那先生拿「地球韻言」來敎我。我八歲時候有一位陳先生開了一個「中西小學堂」便叫我去那裏學起abcd來。到現在二十歲了，那人人都會背的論語孟子，我不但不曾背，還是沒有念呢！請看二十年後的今日還在那裏壓派着小學生讀經，稍爲革廢之論，卽爲大家所不容。沒有過人的精神，能行之於二十年前麼？我父親有兄弟交彭翼仲先生是北京

城報界開天闢地的人，創辦啓蒙畫報京話日報中華報等等。（啓蒙畫報上邊拿些淺近科學知識講給人聽，排斥迷信，恐怕是北京人與賽先生(Science)相遇的第一次呢！） 北京人都叫他『洋報，』沒人過問，賠累不堪，幾次絕望。 我父親典當了錢接濟他，前後千餘金。在那借錢摺子上自己批道：『我們爲開化社會，就是把這錢賠乾淨了也甘心。』 我父親又拿魯國漆室女倚門而嘆的故事編了一齣新戲叫作「女子愛國。」 其事距今有十四五年了，算是北京新戲的開創頭一回。 戲裏邊便是把當時認爲新思想的種種改革的主張夾七夾八的去灌輸給聽戲的人。 平日言談舉動，在一般親戚朋友看去，都有一種生硬新異的感覺，抱一種老大不贊成的意思。 當時的事且不再敘，去佔「新青年」的篇幅了。然而到了晚年就是這五六年，除了合於從前自己主張的外，自己常很激烈的表示反對新人物新主張。（於政治爲尤然。） 甚至把從前所主張的，如申張民權排斥迷信之類，有返回去的傾向。 不但我父親如此，我的父執彭先生本是勇往不過的革新家，那一種破釜沉舟的氣概，恐怕現在的革新家未必能及，到現在他的思想也是陳舊的很。 甚至也有那返

回去的傾向。當年我們兩家雖都是南方籍貫，因為一連幾代作官不曾回南，已經成了北京人。空氣是異常腐敗的。何以還能發揚蹈厲去作革新的先鋒？到現在的機會，要比起從前，那便利何止百倍，反而不能助成他們的新思想，却壘守條規起來，又何故呢？這便是我說的精神狀況的關係了。當四十歲時，人的精神充裕，那一副過人的精神便顯起效用來，於甚少的機會中追求出機會，攝取了知識，構成了思想，發動了志氣，所以有那一番積極的作為。在那時代便是維新家了。到六十歲時，精神安能如昔？知識的攝取力先減了，思想的構成力也退了，所有的思想都是以前的遺留，沒有那方興未艾的創造，而外界的變遷却一日千里起來，於是乎就落後為舊人物了。因為所差的不過是精神的活潑，不過是創造的智慧，所以雖不是現在的新思想家，却還是從前的新思想家；雖沒有今人的思想，却不像尋常人的沒思想。況且我父親雖然到了老年，因為有一種舊式道德家的訓練，那顏色還是很好，目光極其有神，肌肉不瘠，步履甚健，樣樣都比我們年輕人還強。精神縱不如昔，還是過人。那神志的清明，志氣的剛強，情感的眞摯，眞所謂老當益壯的了。對於外

界政治上社會上種種不好的現象，他如何肯糊塗過去！便本着那所有的思想終日早起晏息的去作事，並且成了這自殺的舉動。其間知識上的錯誤自是有的。然而不算事。假使拿他早年本有的精神遇着現在新學家同等的機會，那思想舉動正未知如何呢！因此我又聯想到何以這麽大的中國，却只有一個『新青年』雜誌？可以驗國人的精神狀況了！諸君所反覆說之不已的，不過是很簡單的一點意思，何以一般人就大驚小怪起來，又有一般人就覺得趣味無窮起來？想來這般人的思想構成力太缺了！然則這國民的『精神的養成』恐怕是第一大事了。我說精神狀況與思想關係是要留意的一樁事，就是這個。

梁漱溟

二 跋

漱溟先生這封信，討論他父親巨川先生自殺的事，使人讀了都很感動。他前面說的一段，因陶先生已去歐洲，我們且不討論。後面一段論『精神狀況與思想有關係』一個

問題，使我們知道巨川先生精神生活的變遷，使我們對於他老先生不能不發生一種誠懇的敬愛心。這段文章，乃是近來傳記中有數的文字。若是將來的孝子賢孫替父母祖宗做傳時，都能有這種誠懇的態度，寫實的文體，解釋的見地，中國文學也許發生一些很有文學價值的傳記。

我讀這一段時，覺得內中有一節很可給我們少年人和壯年人做一種永久的教訓，所以我把他提出來鈔在下面：

『當四十歲時，人的精神充裕，那一副過人的精神便顯起效用來，於甚少的機會中追求出機會，攝取了知識構成了思想，發動了志氣，所以有那一番積極的作爲。在那時代便是維新家了。到六十歲時，精神安能如昔？知識的攝取力先減了，思想的構成力也退了，所有的思想都是以前的遺留，沒有那方興未艾的創造，而外界的變遷却一日千里起來，於是乎就落後成爲舊人物了。』

我們少年人讀了這一段，應該問自己道：『我們到了六七十歲時，還能保存那創造的

精神，做那時代的新人物嗎？』這個問題還不是根本問題。我們應該進一步，問自己道『我們該用什麼法子方才可使我們的精神到老還是進取創造的呢？我們應該怎麼預備做一個白頭的新人物呢？』

從這個問題上着想，我覺得漱溟先生對於他父親平生事實的解釋還不免有一點『倒果為因』的地方。他說，『到了六十歲時，精神安能如昔？知識的攝取力先減了，思想的構成力也退了。』這似乎是說因為精神先衰了，所以不能攝取新知識，不能構成新思想。但他下文又說巨川先生老年的精神還是過人，『眞所謂老當益壯。』這可見巨川先生致死的原因不在精神先衰，乃在知識思想不能調劑補助他的精神。二十年前的知識思想決不夠培養他那二十年後『老當益壯』的舊精神，所以有一種內部的衝突，所以竟致自殺。

我們從這個上面可得一個教訓：我們應該早點預備下一些『精神不老丹』方才可望做一個白頭的新人物。這個『精神不老丹』是什麼呢？我說是永遠可求得新知識

新思想的門徑。這種門徑不外兩條：（一）養成一種歡迎新思想的習慣，使新知識新思潮可以源源進來；（二）極力提倡思想自由和言論自由，養成一種自由的空氣，布下新思潮的種子，預備我們到了七八十歲時，也還有許多簇新的知識思想可以收穫來做我們的精神培養品。

今日的新青年！請看看二十年前的革命家！

民國八年四月。

我對於喪禮的改革

去年北京通俗講演所請我講演『喪禮改良』，講演日期定在十一月二十七日。不料到了十一月二十四日，我接到家裏的電報，說我的母親死了。我的講演還沒有開講，就輪着我自己實行『喪禮改良』了！

我們於二十五日趕回南。將動身的時候，有兩個學生來見我，他們說：『我們今天過來，一則是送先生起身；二則呢，適之先生向來提倡改良禮俗現在不幸遭大喪，我們很盼望先生能把舊禮大大的改革一番。』

我謝了他們的好意，就上車走了。

我出京之先，想到家鄉印刷不便，故先把訃帖付印。訃帖如下式：

先母馮太夫人於中華民國七年十一月二十三日病歿於安徽績溪上川本宅。敬此訃聞。

胡覺
胡適　謹告。

這個訃帖革除了三種陋俗：一是『不孝□□等罪孽深重，不自殞滅，禍延顯妣，』一派的鬼話。 這種鬼話含有兒子有罪連帶父母的報應觀念，在今日已不能成立；況且現在的人心裏本不信這種野蠻的功罪見解，不過因爲習慣如此，不能不用，那就是無意識的行爲。二是『孤哀子□□等泣血稽顙』的套語。 我們在民國禮制之下，已不『稽顙，』更不『泣血，』又何必自欺欺人呢？ 三是『孤哀子』後面排着那一大羣的『降服子，』『齊衰期服孫，』『期，』『大功，』『小功，』……等等親族，和『抆淚稽首，』『拭淚頓首，』……等等有『譜』的虛文。 這一大羣人爲什麽要在訃聞上佔一個位置呢？ 因爲這是古代

宗法社會遺傳下來的風俗如此。 現在我們既然不承認大家族的惡風俗，自然用不着列入這許多名字了。 還有那從『泣血稽顙』到『拭淚頓首』一大串的階級，又是因爲什麼呢？ 這是儒家『親親之殺』的流毒。 因爲親疏有等級，故在紙上寫一個『哭』字也要依着分等級的『譜』。 我們絕對不承認哭喪是有『譜』的，故把這些有譜的虛文一概删去了。

我在京時，家裏電報問『應否先殮，』我覆電說『先殮。』 我們到家時，已殮了七日了，衣衾棺材都已辦好，不能有什麼更動。 我們徽州的風俗，人家有喪事，家族親眷都要送錫箔，白紙，香燭；講究的人家還要送『盤緞，』紙衣帽，紙箱担，等件。 錫箔和白紙是家家送的，太多了，燒也燒不完，往往等喪事完了，由喪家打折扣賣給店家。 這種糜費，眞是無道理。 我到家之後，先發一個通告給各處有往來交誼的人家。 通告上說：

本宅喪事擬於舊日陋俗略有所改良。 倘蒙賜弔，祇領香一炷或輓聯之類。 此外如錫箔，素紙，冥器，盤緞等物，概不敢領，請勿見賜。 伏乞鑒原。

這個通告隨着訃帖送去果然發生效力，竟沒有一家送那些東西來的。

和尚，道士，自然是不用的了。他們怨我，自不必說。還有幾個投機的人，預算我家親眷很多，定做冥器盤緞的一定不少，故他們在我們村上新開一個紙紮舖專做我家的生意。不料我把這東西都廢除了，這個新紙紮舖只好關門。

我到家之後，從各位長輩親戚處訪問事實，——因為我去國日久，事實很模糊了，——做了一篇『先母行述。』我們既不『寢苫，』又不『枕塊，』自然不用『苦塊昏迷，語無倫次』等等誑語了。『棘人』兩字本來不通，（詩檜風素冠一篇本不是指三年之喪的，乃是懷人的詩，故有「聊與子同歸，」「聊與子如一」的話；素冠素衣也不過是與曹風「麻衣如雪」同類的話，未必專指喪服；「棘人」兩字，棘訓急，訓瘠，也不過是「勞人」的意思；這一首很好的相思詩，被幾個腐儒解作一篇喪禮論，真是可恨！）故也不用了。我做這篇『行述，』抱定一個說老實話的宗旨，故不免得罪了許多人。但是得罪了許多人，便是我說老實話的證據。文人做死人的傳記，既怕得罪死人，又怕得罪活人，故不能不說謊，說謊便是大不敬。

訃聞出去之後，便是受弔。弔時平常的規矩是外面擊鼓，裏面啓靈幃，主人男婦舉哀，弔客去了，哀便止了。這是作僞的醜態。古人『哀至則哭，』哭豈是爲弔客哭的嗎？因爲人家要用哭來假裝『孝，』故有大戶人家弔客多了，不能不出錢僱人來代哭，我是一個窮書生，那有錢來僱人代我們哭？所以我受弔的時候，靈幃是開着的，主人在幃裏答謝弔客，外面有子姪輩招待客人；哀至即哭，哭不必做出種種假聲音，不能哭時，便不哭了，決不爲弔客做出舉哀的假樣子。

再說祭禮。我們徽州是朱子，江愼修，戴東原，胡培翬的故鄉，代代有禮學專家，故祭禮最講究。我做小孩的時候，也不知看了多少次的大祭小祭。祭禮狠繁，每一個祭，總得要兩三個鐘頭；祠堂裏春分冬至的大祭，要四五點鐘。我少時聽見秀才先生們說，他們半夜祭春分冬至，跪着讀祖宗譜，一個人一本，讀『某某府君，某某孺人，』燭光又不明，天氣又冷，石板的地又冰又硬，足足要跪兩點鐘！他們爲了祭包和胙肉，不能不來鬼混念一遍。這

還算是宗法社會上一種很有意味的儀節。最怪的，是人家死了人，一定要請一班秀才先生來做『禮生，』代主人做祭。祭完了，每個禮生可得幾尺白布，一條白腰帶，還可吃一桌『九碗』或『八大八小。』大戶人家，停靈日子長，天天總要熱鬧，故天天須有一個祭。或是自己家祭或是親戚家『送祭。』家祭是今天長子祭，明天少子祭，後天長孫祭……。送祭是那些有錢的親眷，遠道不能來，故送錢來託主人代辦祭菜代請禮生。總而言之，那裏是祭？不過是做熱鬧，裝面子，擺架子！——那裏是祭！

我起初想把祭禮一概廢了，全改爲『奠。』我的外婆七十多歲了，他眼見一個兒子兩個女兒死在他生前，心裏實在悲慟，所以他聽見我要把祭全廢了便叫人來說，『什麼事都可依你，兩三個祭是不可少的。』我仔細一想，只好依他，但是祭禮是不能不改的。我改的祭禮有兩種：

(1)本族公祭儀節：（族人親自做禮生）

序立。就位。參靈，三鞠躬。三獻。讀祭文。（祭文中列來祭的人名，故不可少。）

辭靈。禮成。

(2)親戚公祭。 我不要親戚『送祭。』 我把要來祭的親戚邀在一塊，公推主祭者一人，贊禮二人，餘人陪祭，一概不請外人作禮生。 同時一奠，不用『三獻禮』 向來可分七八天的祭，改了新禮十五分鐘就完了。 儀節如下： 序立。 主祭者就位。 陪祭者分列就位。 參靈，三鞠躬。 讀祭文。 辭靈。 禮成。 謝奠。

我以為我這第二種祭禮，很可以供一般人的採用。 祭禮的根據在於深信死人的『靈』還能受享。 我們既不信死者能受享，便應該把古代供獻死者飲食的祭禮，改為生人對死者表示敬意的祭禮。 死者有知無知，另是一個問題。 但生人對死者表示敬意，是在情理之中的行為，正不必問死者能不能領會我們的敬意。 有人說，『古禮供獻酒食，也是表示敬意，也不必問死者能不能飲食。』 這却有個區別。 古人深信死者之靈眞能享用飲食，故先有『降神，』後有『三獻，』後有『侑食，』還有『望燎，』還有『舉哀，』都是

見神見鬼的做作，便帶着古宗教的迷信，不單是表示生人的敬意了。

再論出殯。出殯的時候，『銘旌』先行，表示誰家的喪事；次是靈柩，次是主人隨柩行，次是送殯者。送殯者之外，沒有別樣排場執事。主人不必舉哀，哀至則哭，哭不必出聲。主人穿蔴衣，不戴帽，不執哭喪杖，不用草索束腰，但用白布腰帶。爲什麼要穿蔴衣呢？我本來想用民國服制，用乙種禮服，袖上蒙黑紗。後來因爲來送殯的男人女人都穿白衣，主人不能獨穿黑，只好用蔴衣，束白腰帶。爲什麼不戴帽呢？因爲既不用那種俗禮的高粱孝子冠，一時尋不出相當的帽子，故不如用表示敬意的脫帽法。爲什麼不用杖呢？因爲古人居父母的喪要自己哀毀，要做到『扶而後能起，杖而後能行』的半死樣子，故不能不用杖。我們既不能做到那種半死樣子，又何必拿那根杖來裝門面呢？

我們是聚族而居的，人死了，該送神主入祠。俗禮先有『題主』或『點主』之法，把『神主牌』先請人寫好，留着『主』字上的一點，再去請一位闊人來，求他用硃筆蘸了雞

冠血，把『主』字上一點點上。這就是『點主』。點主是喪事裏一件最重要的事，因爲他是一件最可裝面子擺架子的事。你們回想當年袁世凱死後，他的兒子孫子們請徐世昌點主的故事，就可曉得這事的重要了。

那時家裏人來問我要請誰點主。我說，用不着點主了。爲什麼呢？因爲古禮但有『請善書者書主』（朱子家禮與溫公書儀同。）這是恐怕自己不會寫好字，故請一位寫好字的寫牌，是鄭重其事的意思。後來的人要借死人來擺架子，故請頂闊的人來題主。但是闊人未必會寫字。也許請的是一位督軍連字都不認得。所以主人家先把牌子上的字寫好，單留『主』字上的一點，請『大賓』的大筆一點。如此辦法，就是不識字的大帥，也會題主了！我不配借我母親來替我擺架子，不如行古禮罷。所以我請我的老友近仁把牌位連那『主』字上的一點一齊寫好。出殯之後把神主送進宗祠，就完了事。

未出殯之前，有人來說他有一穴好地，葬下去可以包我做到總長。我說，我也看過一些堪輿書，但不曾見那部書上有『總長』二字，還是請他留下那塊好地自己用罷。我自

己出去，尋了一塊墳地，就是在先父鐵花先生的墳的附近。鄉下的人以爲我這個『外國翰林』看的風水，一定是極好的地，所以我的母親葬下之後，不到十天，就有人抬了一口棺材，擺在我母親墳下的田裏。人來對我說，前面的棺材擋住了後面的『氣』。我說，氣是四方八面都可進來的，沒有東西可擋得住，由他擋去罷。

以上記喪事完了。

再論我的喪服。我在北京接到凶電的時候，那有仔細思想的心情？故糊糊塗塗的依着習慣做去，把緞子的皮袍脫了，換上布棉袍，布帽，帽上還換了白結子，又買了一雙白鞋。時表上的鍊子是金的，——鍍金的，——故留在北京。眼鏡腳也是金的，但是來不及換了，我又不能離開眼鏡，只好戴了走。裏面的棉襖是紬的，但是來不及改做布的，只好穿了走，好在穿在裏面，人看不見！我的馬褂袖上還加了一條黑紗。這都是我臨走的一天，糊糊塗塗的時候，依着習慣做的事。到了路上，我自己回想，很覺慚愧。何以慚愧呢？因爲我這時

候用的喪服制度，乃是一種沒有道理的大雜湊。白帽結，布袍，布帽，白鞋，是中國從前的舊禮。袖上蒙黑紗是民國元年定的新制。既蒙了黑紗，何必又穿白呢？我爲什麼不穿皮袍呢？爲什麼不敢穿紬緞呢？爲什麼不敢戴金色的東西呢？紬緞的衣服上蒙上黑紗，不仍舊是民國的喪服嗎？金的不用了，難道用了銀的就更『孝』了嗎？

我問了幾個『爲什麼？』自己竟不能回答。我心裏自然想着孔子『食夫稻，衣夫錦，於汝安乎』的話，但是我又問：我爲什麼要聽孔子的話？爲什麼我們現在『食稻』（吃飯）心已安了？爲什麼『衣錦』便不安呢？仔細想來，我還是脫不了舊風俗的無形的勢力，——我還是怕人說話！

但是那時我在路上，趕路要緊，也沒有心思去想這些『細事小節。』到家之後，更忙了，便也不會想到服制上去。喪事裏的喪服，上文已說過了。喪事完了之後，我仍舊是布袍，布帽，白帽結，白棉鞋，袖上蒙了一塊黑紗。穿慣了，我更不覺得這種不中不西半新半舊的喪服有什麼可怪的了。習慣的勢力真可怕！

今年四月底，我到上海歡迎杜威先生，過了幾天，便是五月七日的上海國民大會。那一天的天氣非常的熱，諸位大概總還有人記得。我到公共體育場去時，身上穿着布的夾袍，布的夾袴還是絨布裏子的，上面套着線緞的馬褂。我要聽聽上海一班演說家，故擠到台前，身上已是汗流遍體。我脫下馬褂，聽完演說，跟着大隊去遊街，從西門一直走到大東門，走得我一身衣服從裏衣濕透到夾袍子。我回到一家同鄉店家，邀了一位同鄉帶我去買衣服更換，因爲我從北京來，不預備久住，故不曾帶得單衣服。習慣的勢力還在，我自然到石路上小衣店裏去尋布衫子羽紗馬褂，布套袴之類。我們尋來尋去，尋不出合用的衣袴，因爲我一身濕汗，急於要換衣服，但是布衣服不曾下水是不能穿的。我們走完一條石路，仍舊是空手。我忽然問我自己道：「我爲什麼一定要買布的衣服？因爲我有服在身，穿了綢衣，人家要說話。我爲什麼怕人家說我的閑話？」我問到這裏，自己不能回答。我打定主意，去買綢衣服，買了一件原當的府綢長衫，一件實地紗馬褂，一雙紗套袴，再借了一身綢衫袴，方才把衣服換了。初換的時候，我心裏還想在袖上蒙了一條黑紗。後來我

又想:我爲什麼一定要蒙黑紗呢?因爲我喪期沒有完。我又想:我爲什麼一定要守這三年的服制呢?我既不是孔教徒,又向來不贊成儒家的喪制,爲什麼不敢實行短喪呢?我問到這裏,又不能回答了,所以決定主意實行短喪,袖上就不蒙黑紗了。

我從五月七日起,已不穿喪服了。前後共穿了五個月零十幾天的喪服。人家問我行的是什麼禮?我說是古禮。人家又問,那一代的古禮?我說是易傳說的太古時代『喪期無數』的古禮。我以爲『喪期無數』最爲有理。人情各不相同,父母的善惡各不相同,兒子的哀情和敬意也不相同。檀弓上說:

子夏既除喪而見,予之琴,和之不和,彈之而不成聲,作而曰,『哀未忘也,先王制禮而弗敢過也。』子張既除喪而見,予之琴,和之而和,彈之而成聲,作而曰,『先王制禮,不敢不至焉。』

這可見人對父母的哀情各不相同,子張宰我嫌三年之喪太長了,子夏閔子騫又嫌三年太短了。最好的辦法是『喪期無數,』長的可以幾年,短的可以三月,或三日,或竟無服。

不但時期無定，還應該打破古代一定等差的喪服制度。　我以為服制不必限於自己的親屬：親屬值得紀念的，不妨為他紀念成服；朋友可以紀念的，也不妨為他穿服；不值得紀念的，無論在幾服之內，儘可不必為他穿服。

我的母親是我生平最敬愛的一个人，我對他的紀念，自然不止五六个月，何以我一定要實行短喪的制度呢？　我的理由不止一端：

第一，我覺得三年的喪服在今日沒有保存的理由。　顧亭林說，『三代聖王教化之事，其僅存於今日者，惟服制而已。』（日知錄卷十五）　這話說得真正可憐！　現在居喪的人，可以飲酒食肉，可以干政籌邊，可以嫖賭納妾，可以作種種『不孝』的事，却偏要苦苦保存這三年穿素的『服制』！　不能實行三年之『喪』，却偏要保存三年的『喪服』！　這真是孟子說的『放飯流歠而問無齒決，是之謂不知務』了！

第二，真正的紀念父母，方法很多，何必單單保存這三年服制？　現行的服制，

乃是古喪禮的皮毛，乃是今人裝門面自欺欺人的形式。 我因爲不願意用這種自欺欺人的服制來做紀念我母親的方法，所以我決意實行短喪。 我因爲不承認『穿孝』就算『孝，』不承認『孝』是拿來穿在身上的，所以我決意實行短喪。

第三，現在的人居父母之喪，自稱爲『守制，』寫自己的名字要加上一个小『制』字，請問這種制是誰人定的制？ 是古人遺傳下來的制呢？ 還是現在國家法律規定的制呢？ 民國法律並不曾規定喪期。 若說是古代遺制，則從斬衰三年到小功緦，都是『制，』何以三年之喪單稱爲『制』呢？ 况且古代的遺制到了今日，應該經過一番評判的研究，看那種遺制是否可以存在，不應該因爲他是古制就糊糊塗塗的服從他。 我因爲尊重良心的自由，不願意盲從無意識的古制，故決意實行短喪。

第四，現行的服制實際上有許多行不通的地方。 若說素色是喪服，現在的

風尚喜歡素色衣裳，素色久已不成為喪服的記號了。若說布衣是喪服，綢緞不是喪服，那麼，除了絲織的材料之外，許多外國的有光的織料是否算是布衣？有光的洋貨織料可以穿得，何以本國的絲織物獨不可穿？蠶絲織的綢緞既不能穿，何以羊毛織的呢貨又可以穿得？還有羊皮既可以穿得，何以狐皮便穿不得？銀器既可以戴得，金器和鍍金器何以又戴不得？——諸如此類，可以證明現在的服制全憑社會的習慣隨意亂定，沒有理由可說，沒有標準可尋；顛倒雜亂，一無是處。經濟上的困難且丟開不說，就說這心理上的麻煩不安，也很夠受了。我也曾想採用一種近人情，有道理，有一貫標準的喪服，竟尋不出來，空弄得精神上受無數困難慚愧。因此，我索性主張把服喪的期限縮短，在這短喪期內，無論穿何種織料的衣服，——無論布的，綢緞的，呢的，絨的，紗的，——只要蒙上黑紗，依民國的新禮制，便算是喪服了。

以上記我實行短喪的原委和理由

我把我自己經過的喪禮改革，詳細記了出來，並不是說我所改的都是不錯的，也並不敢勸國內的人都依着我這樣做。 我的意思，不過是想表示我個人從一次生平最痛苦的經驗裏面得來的一些見解，一些感想；不過想指點出現在喪禮的種種應改革的地方和將來改革的大概趨勢。 我現在且把我對於喪禮的一點普通見解總括寫出來，做一個結論。

結論

人類社會的進化，大概分兩條路子：一邊是由簡單的變爲複雜的，如文字的增添之類；一邊是由繁複的變爲簡易的，如禮儀的變簡之類。 近來的人，聽得一個『由簡而繁，由渾而畫』的公式，以爲進化的秘訣全在於此了。 却不知由簡而繁固然是進化的一種，由繁而簡也是進化的一條大路。 卽如文字固是逐漸增多，但文法却逐漸變簡。 拿英文和希臘拉丁文比較，便是文法變簡的進化。 漢文也有逐漸變簡的痕跡。 古代的代名詞『吾』

『我』有別，『爾』『汝』有別，『彼』『之』有別。　現代變爲『我』『你』『他』，『我們』『你們』『他們，』使主次賓次變爲一律，使多數單數的變化也歸一律。　這不是一大進化嗎？　古代的字如馬兩歲叫做『駒，』三歲叫做『駣，』八歲叫做『馴』又馬高六尺爲『驕，』七尺爲『騋。』　這都是很不規則的變化，現在都變簡易了。

我舉這幾個例，來證明由繁而簡也是進化。　再舉禮儀的變遷，更可以証明這個道理。我們試請一位孔教會的信徒，叫他把一部儀禮來實行，他做得到嗎？　何以做不到呢？　因爲古人生活簡單，那些一半祭司一半貴族的士大夫，很可以玩那『一獻之禮賓主百拜』的把戲兒。　後來生活複雜了，誰也沒有工夫來幹這揖讓周旋的無謂繁文。　因此，自古以來，禮儀一天簡單一天，雖有極頑固的復古家，勢不能恢復那『禮儀三百，威儀三千』的盛世規模。　故社會生活變複雜了，是一進化。　同時禮儀變簡單了，也是一進化。　由我們現在的生活，要想回到茹毛飲血穴居野處的生活，固是不可能；但是由我們現在簡單禮節，要想回到那揖讓周旋賓主百拜的禮節，也是不可能。

懂得這個道理，方才可以談禮俗改良，方才可以談喪禮改良。

簡單說來，我對於喪禮問題的意見是；

（1）現在的喪禮比古禮簡單多了，這是自然的趨勢，不能說是退化。 將來社會的生活更複雜，喪禮應該變得更簡單。

（2）現在喪禮的壞處，並不在不行古禮，乃在不曾把古代遺留下來的許多虛僞儀式删除乾淨。 例如不行『寢苫枕塊』的禮，並不是壞處；但自稱『苫塊昏迷，』便是虛僞的壞處。 又如古禮，兒子居喪，用種種自己刻苦的儀式，『水漿不入於口者三日，杖而後能起，』所以必須用杖。 現在的人不行這種野蠻的風俗，本是一大進步，並不是一種壞處；但做『孝子』的仍舊拿着哭喪棒，這便是作僞了。

（3）現在的喪禮還有一種大壞處，就是一方面雖然廢去古代的繁重禮節，一方面又添上了許多迷信的虛僞的野蠻風俗。 例如地獄天堂，輪迴果報，

等等迷信，在喪禮上便發生了和尙念經超度亡人，棺材頭點『隨身燈』做法事『破地獄』『破血盆湖』……等等迷信的風俗。

（4）現在我們講改良喪禮，當從兩方面下手。一方面應該把古喪禮遺下的種種虛僞儀式删除乾淨，一方面應該把後世加入的種種野蠻迷信的儀式删除乾淨。這兩方面破壞工夫做到了，方才可以有一種近於人情，適合於現代生活狀況的喪禮。

（5）我們若要實行這兩層破壞的工夫，應該用什麼做去取的標準呢？我仔細想來，沒有絕對的標準，只有一個活動的標準，就是『爲什麼』三個字。我們每做一件事，每行一種禮，總得問自己：我爲什麼要做這件事？爲什麼要行那種禮？（例如我上面所舉『點主』一件事）能夠每事要尋一個『爲什麼，』自然不肯行那些說不出爲什麼要行的種種陋俗了。凡事不問爲什麼要這樣做，便是無意識的習慣行爲。那是下等動物的行爲，是可恥的行爲！

新生活

——爲新生活雜誌第一期做的——

那樣的生活可以叫做新生活呢？

我想來想去，只有一句話。新生活就是有意思的生活。

你聽了，必定要問我，有意思的生活又是什麼樣子的生活呢？

我且先說一兩件實在的事情做個樣子，你就明白我的意思了。

前天你沒有事做，閑的不耐煩了，你跑到街上一個小酒店裏，打了四兩白干，喝完了，又要四兩，再添上四兩。喝的大醉了，同張大哥吵了一回嘴，幾乎打起架來。後來李四哥來把你拉開，你氣忿忿的又要了四兩白干，喝的人事不知，幸虧李四哥把你扶回去睡了。昨

兒早上，你酒醒了，大嫂子把前天的事告訴你，你懊悔的很，自己埋怨自己：『昨兒爲什麼要喝那麼多酒呢？可不是糊塗嗎？』

你趕上張大哥家去，作了許多揖，賠了許多不是，自己怪自己糊塗，請張大哥大量包涵。正說時，李四哥也來了，王三哥也來了。他們三缺一，要你陪他們打牌。你坐下來，打了十二圈牌，輸了一百多吊錢。你回得家來，大嫂子怪你不該賭博，你又懊悔的很，自己怪自己道：『是呵，我爲什麼要陪他們打牌呢？可不是糊塗嗎？』

諸位，像這樣子的生活，叫做糊塗生活，糊塗生活便是沒有意思的生活。你做完了這種生活，回頭一想『我爲什麼要這樣幹呢？』你自己也回不出究竟爲什麼。

諸位，凡是自己說不出『爲什麼這樣做』的事，都是沒有意思的生活。

反過來說，凡是自己說得出『爲什麼這樣做』的事，都可以說是有意思的生活。

生活的『爲什麼，』就是生活的意思。

人同畜生的分別，就在這個『爲什麼』上。你到萬牲園裏去看那白熊一天到晚擺

來攝去不肯歇，那就是沒有意思的生活。　我們做了人，應該不要學那些畜生的生活。　畜生的生活只是糊塗，只是胡混，只是不曉得自己爲什麼如此做。　一個人做的事應該件件事回得出一個「爲什麼。」

我爲什麼要幹這個？　爲什麼不幹那個？　回答得出，方才可算是一個人的生活。

我們希望中國人都能做這種有意思的新生活。　其實這種新生活並不十分難，只消時時刻刻問自己爲什麼這樣做，爲什麼不那樣做，就可以漸漸的做到我們所說的新生活了。

諸位，千萬不要說「爲什麼」這三個字是很容易的小事。　你打今天起，每做一件事，便問一個爲什麼，—爲什麼不把辮子剪了？爲什麼不把大姑娘的小脚放了？爲什麼大嫂子臉上搽那麼多的脂粉？爲什麼出棺材要用那麼多叫化子？爲什麼娶媳婦也要用那麼多叫化子？爲什麼罵人要罵他的爹媽？爲什麼這個？爲什麼那個？—你試辦一兩天，你就會覺得這三個字的趣味眞是無窮無盡，這三個字的功用也無窮無盡。

諸位，我們恭恭敬敬的請你們來試試這種新生活。

民國八年八月。

新思潮的意義

研究問題

輸入學理

整理國故

再造文明

（一）

近來報紙上發表過幾篇解釋『新思潮』的文章。我讀了這幾篇文章，覺得他們所舉出的新思潮的性質，或太瑣碎，或太攏統，不能算作新思潮運動的眞確解釋，也不能指出新思潮的將來趨勢。即如包世傑先生的『新思潮是什麼』一篇長文，列舉新思潮的內

容，何嘗不詳細？但是他究竟不會使我們明白那種種新思潮的共同意義是什麼。比較最簡單的解釋要算我的朋友陳獨秀先生所舉出的新青年兩大罪案，——其實就是新思潮的兩大罪案——一是擁護德莫克拉西先生（民治主義），一是擁護賽因斯先生（科學）。陳先生說：

要擁護那德先生，便不得不反對孔教，禮法，貞節，舊倫理，舊政治。要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術，舊宗教。要擁護德先生，又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學。（新青年六卷一號頁一〇）

這話雖然很簡明，但是還嫌太攏統了一點。假使有人問：『何以要擁護德先生和賽先生便不能不反對國粹和舊文學呢？』答案自然是：『因為國粹和舊文學是同德賽兩位先生反對的。』又問：『何以凡同德賽兩位先生反對的東西都該反對呢？』這個問題可就不是幾句攏統簡單的話所能回答的了。

據我個人的觀察，新思潮的根本意義只是一種新態度。這種新態度可叫做『評判

的態度。』

評判的態度，簡單說來，只是凡事要重新分別一個好與不好。仔細說來，評判的態度含有幾種特別的要求：

（1）對於習俗相傳下來的制度風俗，要問：『這種制度現在還有存在的價值嗎？』

（2）對於古代遺傳下來的聖賢敎訓，要問：『這句話在今日還是不錯嗎？』

（3）對於社會上糊塗公認的行爲與信仰，都要問：『大家公認的，就不會錯了嗎？人家這樣做，我也該這樣做嗎？難道沒有別樣做法比這個更好，更有理，更有益的嗎？』

尼采說現今時代是一個『重新估定一切價值』（Transvaluation of all Values）的時代。『重新估定一切價值』八個字便是評判的態度的最好解釋。從前的人說婦女的脚越小越美。現在我們不但不認小脚爲『美，』簡直說這是『慘無人道』了。十

年前，人家和店家都用鴉片烟敬客。現在鴉片烟變成犯禁品了。二十年前，康有為是洪水猛獸一般的維新黨。現在康有為變成老古董了。康有為並不曾變換，估價的人變了，故他的價值也跟着變了。這叫做「重新估定一切價值」。

我以為現在所謂「新思潮，」無論怎樣不一致，根本上同有這公共的一點：——評判的態度。孔教的討論只是要重新估定孔教的價值。文學的評論只是要重新估定舊文學的價值。貞操的討論只是要重新估定貞操的道德在現代社會的價值。舊戲的評論只是要重新估定舊戲在今日文學上的價值。禮教的討論只是要重新估定古代的綱常禮教在今日還有什麼價值。女子的問題只是要重新估定女子在社會上的價值。政府與無政府的討論，財產私有與公有的討論，也只是要重新估定政府與財產等等制度在今日社會的價值。……我也不必往下數了，這些例很夠證明這種評判的態度是新思潮運動的共同精神。

（二）

這種評判的態度，在實際上表現時，有兩種趨勢。一方面是討論社會上，政治上，宗教上，文學上種種問題。一方面是介紹西洋的新思想，新學術，新文學，新信仰。前者是『研究問題，』後者是『輸入學理。』這兩項是新思潮的手段。

我們隨便翻開這兩三年以來的新雜誌與報紙，便可以看出這兩種的趨勢。在研究問題一方面，我們可以指出（1）孔教問題，（2）文學改革問題，（3）國語統一問題，（4）女子解放問題，（5）貞操問題，（6）禮教問題，（7）教育改良問題，（8）婚姻問題，（9）父子問題，（10）戲劇改良問題，……等等。在輸入學理一方面我們可以指出新青年的『易卜生號，』『馬克思號，』民鐸的『現代思潮號，』新教育的『杜威號』，建設的『全民政治』的學理，和北京晨報國民公報每週評論上海星期評論時事新報解放與改造，廣州民風週刊……等等雜誌報紙所介紹的種種西洋新學說。

爲什麼要研究問題呢？因爲我們的社會現在正當根本動搖的時候，有許多風俗制度，向來不發生問題的，現在因爲不能適應時勢的需要，不能使人滿意，都漸漸的變成困難的問題，不能不澈底研究，不能不考問舊日的解決法是否錯誤；如果錯了，錯在什麼地方；錯誤尋出了，可有什麼更好的解決方法；有什麼方法可以適應現時的要求。例如孔教的問題，向來不成什麼問題；後來東方文化與西方文化接近，孔教的勢力漸漸衰微，於是有一班信仰孔教的人妄想要用政府法令的勢力來恢復孔教的尊嚴；却不知道這種高壓的手段恰好挑起一種懷疑的反動。因此，民國四五年的時候，孔教會的活動最大，反對孔教的人也最多。孔教成爲問題就在這個時候。現在大多數明白事理的人，已打破了孔教的迷夢，這個問題又漸漸的不成問題了，故安福部的議員通過孔教爲修身大本的議案時，國內竟沒有人睬他們了！

又如文學革命的問題。向來教育是少數『讀書人』的特別權利，於大多數人是無關係的，故文字的艱深不成問題。近來教育成爲全國人的公共權利，人人知道普及教育

是不可少的，故漸漸的有人知道文言在教育上實在不適用，於是文言白話就成爲問題了。後來有人覺得單用白話做教科書是不中用的，因爲世間決沒有人情願學一種除了教科書以外便沒有用處的文字。這些人主張古文不但不配做教育的工具，並且不配做文學的利器；若要提倡國語的教育，先須提倡國語的文學。文學革命的問題就是這樣發生的。現在全國教育聯合會已全體一致通過小學教科書改用國語的議案，況且用國語做文章的人也漸漸的多了，這個問題又漸漸的不成問題了。

爲什麽要輸入學理呢？這個大概有幾層解釋。一來呢，有些人深信中國不但缺乏砲彈兵船電報鐵路，還缺乏新思想與新學術，故他們儘量的輸入西洋近世的學說。二來呢，有些人自己深信某種學說，要想他傳播發展，故盡力提倡。三來呢，有些人自己不能做具體的研究工夫，覺得翻譯現成的學說比較容易些，故樂得做這種稗販事業。四來呢，研究具體的社會問題或政治問題，一方面做那破壞事業，一方面做對症下藥的工夫，不但不容易，並且很遭犯忌諱，很容易惹禍，故不如做介紹學說的事業，借「學理研究」的美名，既

可以避『過激派』的罪名，又還可以種下一點革命的種子。五來呢，研究問題的人，勢不能專就問題本身討論，不能不從那問題的意義上着想；但是問題引申到意義上去，便不能不靠許多學理做參考比較的材料，故學理的輸入往往可以幫助問題的研究。

這五種動機雖然不同，但是多少總含有一種『評判的態度，』總表示對於舊有學術思想的一種不滿意，和對於西方的精神文明的一種新覺悟。

但是這兩三年新思潮運動的歷史應該給我們一種狠有益的敎訓。什麼敎訓呢？就是：這兩三年來新思潮運動的最大成績差不多全是研究問題的結果。新文學的運動便是一個最明白的例。這個道理很容易解釋。凡社會上成爲問題的問題，一定是與許多人有密切關係的。這許多人雖然不能提出什麼新解決，但是他們平時對於這個問題自然不能不注意。若有人能把這個問題的各方面都細細分析出來，加上評判的研究，指出不滿意的所在，提出新鮮的救濟方法，自然容易引起許多人的注意。起初自然有許多人反對。但是反對便是注意的證據，便是興趣的表示。試看近日報紙上登的馬克思的

贏餘價值論，可有反對的嗎？可有討論的嗎？沒有人討論，沒有人反對，便是不能引起人注意的證據。研究問題的文章所以能發生效果，正爲所研究的問題一定是社會人生最切要的問題，最能使人注意，也最能使人覺悟。懸空介紹一種專家學說，如贏餘價值論之類，除了少數專門學者之外，決不會發生什麼影響。但是我們可以在研究問題裏面做點輸入學理的事業，或用學理來解釋問題的意義，或從學理上尋求解決問題的方法。用這種方法來輸入學理，能使人於不知不覺之中感受學理的影響。不但如此，研究問題最能使讀者漸漸的養成一種批評的態度，研究的興趣，獨立思想的習慣。十部『純粹理性的評判，』不如一點評判的態度；十篇『贏餘價值論，』不如一點研究的興趣；十種『全民政治論，』不如一點獨立思想的習慣。

總起來說：研究問題所以能於短時期中發生很大的效力，正因爲研究問題有這幾種好處：（1）研究社會人生切要的問題最容易引起大家的注意；（2）因爲問題關切人生，故最容易引起反對，但反對是該歡迎的，因爲反對便是興趣的表示，況且反對的討論不

但給我們許多不要錢的廣告，還可使我們得討論的益處，使眞理格外分明；（3）因爲問題是逼人的活問題，故容易使人覺悟，容易得人信從；（4）因爲從研究問題裏面輸入的學理，最容易消除平常人對於學理的抗拒力，最容易使人於不知不覺之中受學理的影響；（5）因爲研究問題可以不知不覺的養成一班研究的，評判的，獨立思想的革新人才。

這是這幾年新思潮運動的大教訓！ 我希望新思潮的領袖人物以後能了解這個教訓，能把全副精力貫注到研究問題上去；能把一切學理不看作天經地義，但看作研究問題的參考材料；能把一切學理應用到我們自己的種種切要問題上去；能在研究問題上面做輸入學理的工夫；能用研究問題的工夫來提倡研究問題的態度，來養成研究問題的人才。

這是我對於新思潮運動的解釋。 這也是我對於新思潮將來的趨向的希望。

（注）參看：

(1)『多研究些問題，少談些主義。』 (2)『問題與主義。』

(3)『再論問題與主義。』 (4)『三論問題與主義。』

（三）

以上說新思潮的『評判的精神』在實際上的兩種表現。 現在要問：『新思潮的運動對於中國舊有的學術思想，持什麼態度呢？』

我的答案是：『也是評判的態度。』

分開來說，我們對於舊有的學術思想有三種態度。 第一，反對盲從；第二，反對調和；第三，主張整理國故。

盲從是評判的反面，我們既主張『重新估定一切價值，』自然要反對盲從。 這是不消說的了。

為什麼要反對調和呢？ 因為評判的態度只認得一個是與不是，一個好與不好，一個適與不適，——不認得什麼古今中外的調和。 調和是社會的一種天然趨勢。 人類社會有一種守舊的惰性，少數人只管趨向極端的革新，大多數人至多只能跟你走半程路。 這

就是調和。調和是人類懶病的天然趨勢，用不着我們來提倡。我們走了一百里路，大多數人也許勉強走三四十里。我們若先講調和，只走五十里，他們就一步都不走了。所以革新家的責任只是認定『是』的一個方向走去，不要回頭講調和。社會上自然有無數懶人懦夫出來調和。

我們對於舊有的學術思想，積極的只有一個主張，——就是『整理國故』。整理就是從亂七八糟裏面尋出一個條理脈絡來；從無頭無腦裏面尋出一個前因後果來；從胡說謬解裏面尋出一個眞意義來；從武斷迷信裏面尋出一個眞價值來。爲什麼要整理呢？因爲古代的學術思想向來沒有條理，沒有頭緒，沒有系統，故第一步是條理系統的整理。因爲前人研究古書很少有歷史進化的眼光的，故從來不講究一種學術的淵源，一種思想的前因後果，所以第二步是要尋出每種學術思想怎樣發生，發生之後有什麼影響效果。因爲前人讀古書，除極少數學者以外，大都是以訛傳訛的謬說，——如太極圖，爻辰，先天圖，卦氣，……之類，——故第三步是要用科學的方法，作精確的考證，把古人的意義弄得明白清楚。

因為前人對於古代的學術思想，有種種武斷的成見，有種種可笑的迷信，—如罵楊朱墨翟為禽獸，却尊孔丘為德配天地，道冠古今！—故第四步是綜合前三步的研究，各家都還他一個本來眞面目，各家都還他一個眞價值。

這叫做『整理國故。』 現在有許多人自己不懂得國粹是什麼東西，却偏要高談『保存國粹。』 林琴南先生做文章論古文之不當廢，他說，『吾知其理而不能言其所以然！』 現在許多國粹黨，有幾個不是這樣糊塗懵懂的？ 這種人如何配談國粹？ 若要知道什麼是國粹，什麼是國渣，先須要用評判的態度，科學的精神，去做一番整理國故的工夫。

(四)

新思潮的精神是一種評判的態度。

新思潮的手段是研究問題與輸入學理。

新思潮的將來趨勢，依我個人的私見看來，應該是注重研究人生社會的切要問題，應該於研究問題之中做介紹學理的事業。

新思潮對於舊文化的態度，在消極一方面是反對盲從，是反對調和；在積極一方面，是用科學的方法來做整理的工夫。

新思潮的唯一目的是什麼呢？是再造文明。

文明不是攏統造成的，是一點一滴的造成的。進化不是一晚上攏統進化的，是一點一滴的進化的。現今的人愛談『解放與改造，』須知解放不是攏統解放，改造也不是攏統改造。解放是這個那個制度的解放，這種那種思想的解放，這個那個人的解放，是一點一滴的解放。改造是這個那個制度的改造，這種那種思想的改造，這個那個人的改造，是一點一滴的改造。

再造文明的下手工夫，是這個那個問題的研究。再造文明的進行，是這個那個問題的解決。

中華民國八年十一月一日晨三時。

工讀主義試行的觀察

自從北京發起工讀互助團以來，工讀的計畫很受各地靑年的歡迎，天津上海等處都有同樣的發起。天津現在風潮之中，這事自然一時不能實現。上海的工讀互助團大概不久可以成立了。將來各地漸漸推行，這是意中的事，也是近來一種很可使人樂觀的事。但是我近來觀察北京工讀互助團的試驗，很有幾種感想。現在我且先說我觀察的兩件事實：

（1）工作的時間太多，——每人七時以上十時以下——祇有工作的時間，沒有做學問的機會。

（2）做的工作，大都是粗笨的，簡單的，機械的，不能引起做工的人的精神上的反應。只有做工的苦趣，沒有工讀的樂趣。

第一件事實是大家公認的。北京互助團初發起時，章程上規定『每日每人必須作工四小時。』實驗的效果不能不增加鐘點。故上海新發起的工讀互助團簡章第三條已改為『每日每人必須工作六小時。』並且還加上『若生活費用不能支持，得臨時由團員公議增加作工鐘點。』上海房租很貴，大概六小時是決不夠的。現在且假定八小時作工，八小時睡覺，一時半吃飯，二時休息，剩下的只有四個半小時了。

如果做的工作都帶有知識的分子，都能引起研究學問的旨趣，工作的時間就多一點也不妨。但是現在各處互助團興辦的工作大概都是『挨役』(drudgery)，不是工作(work)。現在互助團的團員打起『試驗新生活』的旗號，覺得『挨役』是新人物的一部分，故還能有點興致。但是我料這種興致是不能持久的。興致減少了，『挨役』更成了苦工了，假的新旗號也要倒了！

照我個人的意見看來，我們在北京發起的工讀互助團的計畫，實在是太草率了，太不切事實了。因為我希望別處的工讀計畫不要鈔襲北京，所以我現在要把我對於這兩個

月北京的試驗結果的意見寫出來供大家參攷。

北京工讀互助團的計畫的根本大錯就在不忠於『工讀』兩個字。發起人之中，有幾個人的目的並不注重工讀，他們的眼光射在『新生活』和『新組織』上。因此，他們只做了一個『工』的計畫，不曾做『讀』的計畫。開辦以後也只做到了『工』的一小方面，不能顧全『讀』的方面。上海的新團將來一定也要陷入這種現狀。今天民國日報上費哲民先生問『工作定六小時，授課定幾小時呢？』發起人彭先生對於這個問題也不能回答。

我也是北京發起人之一，但我是見慣半工半讀的學生生活的，覺得『工讀主義』乃是極平平無奇的東西，用不着掛什麼金字招牌。我當初對於這種計畫很表示贊成，因為中國學生向來瞧不起工作，社會上也瞧不起作工的人，故有了一種掛起招牌的組織也許可以容易得到工作，也許還可以打破一點輕視工人的心理。簡單說來，我當時贊成這種有組織的工作，是因為我希望有了組織可使工讀容易實行。我希望用組織來幫助那極

平常的工讀主義，並不希望用這種組織來『另外產生一種新生活新組織。』

我爲什麼說這段話呢？因爲我覺得現有許多人把工讀主義看作一種高超的新生活。北京互助團的捐啓上還只說『幫助北京的青年實行半工半讀主義，庶幾可以達教育和職業合一的理想。』上海互助團的捐啓便老實說：『使上海一般有新思想的青年男女可以解除舊社會舊家庭種種經濟上意志上的束縛，而另外產生一種新生活新組織出來。』新生活和新組織也許都是很該提倡的東西，但是我很誠懇的希望我的朋友們不要借『工讀主義』來提倡新生活新組織。工讀主義只不過是靠自己的工作去換一點教育經費，是一件極平常的事，——美國至少有幾萬人做這事，——算不得什麼『了不得』的新生活。提倡工讀主義的人和實行工讀主義的人，都只該研究怎樣才可以做到『靠自己的工作去換一點教育經費』的方法，不必去理會別的問題和別的主義。現在提倡和實行工讀主義的人先就存了一種新生活的計畫，卻不注意怎樣做到半工半讀的方法：即如北京的互助團至今還不能解決『工讀』兩個字；但他們對於家庭，婚姻，男女，

財產，等等絕大的問題早已有了武斷的解決，都早已定爲成文的戒約了！

因爲不忠於工讀主義，因爲不注意實行半工半讀的方法，故北京至今不能補救當初計畫的缺陷，故北京的錯誤計畫居然有人仿行。

北京互助團的計畫的錯誤在什麼地方呢？我說是在偏重自辦的工作，不注意團外的雇工。

北京這兩個月的經驗可以證明自辦的工作是很不經濟的；不但時間不經濟，金錢也不經濟。不但時間金錢上不經濟，還有精神上的不經濟。前天時事新報登有沈時中先生「建設組織工讀介紹社」一篇，中有很切要的見解。他說：「我對於組織簡單的工讀團體不能十分滿意，並且認爲無設備工場的必要，因爲團員很多，個性不同，所學不同，只有一個工場，絕對不能滿足工讀的緊要條件。」這是很可佩服的見解。自辦的工場所需的開辦費太大，故只能辦洗衣店一類的工作，費時旣多，所得又極少，這是最不經濟的事。況且所做的工作都是機械的事，毫不能發生興趣，更不能長進學識，這是最笨拙的辦法。

沈時中先生建議組織『一個大規模的工讀介紹社，可以由這社將社員介紹到各機關各工場去服務……每日規定工作幾小時，所得的工價只要能供給個人的需用，不必過多。』 這個計畫極可試行，比現在的工讀團體高明得多了。 但是我以為不必先辦大規模的介紹社，儘可先從小規模的下手；也不必限定機關與工場的服務，個人的雇用助手——如大學教授或著作家的私人書記或鈔手——也可由這社介紹。 由社中訂定工價，如鈔寫每千字價若干，打字每頁價若干，或服務每小時價若干，以供社外人參考。

但是這還是『工』的一方面。 我的意思以為『工』的一方面應該注重分功，注重個性的不同，不必在一個工場裏作那機械的挨役。 至於『讀』的一方面，那就應該採用互助的組合了。 假定一個人學英文每週須出五元；五個人同請一個英文教員，每週也只須五元。 一個人買新青年，每月須出二角；四十個人合定一份新青年，每月也只得二角。 還有生活上的需要品，也應該注重互助。 米可以合買，房可以合租，廚子可以合雇。 但共產儘可以不必。 為什麼呢？ 因為我也許願意用我自己掙來的錢去買一部鮑生葵的美

學史但是你們諸位也許都用不着這部書，我還是買呢？還是不買呢？最好是計團員私有財產，但可由每人抽出每月所得之幾分之幾，作爲公共儲金，以備失業的社員借用，及大家疾病緩急的隨時救濟。

最難的問題，還是『讀』的問題　今年正月一日，我在天津覺悟社談話，他們問的第一個問題就是『工讀主義實行以後，求學的方法應該如何？』我的答案，簡單說來，是：『用自己的工作去換一個敎育機會的人，若還去受那既不經濟又無趣味的學校生活，自然不能滿意了。學校的工課時間不能不和工作時間衝突，是一病；學校課程是根據中人以下的資質定的，故很遲緩，很不經濟，是二病；學校須遵守學制，人人都須按步就班的上去，是三病；學校裏的工課，有許多是絕對無用的，但不得不學，是四病。我以爲實行工讀的人應該注重自修的工夫，遇不得不進學校時，——如試驗的科學等，——也應該作旁聽生，不必作正科生。』

我以爲提倡工讀主義的人，與其先替團員規定共產互助的章程，不如早點替他們計

畫怎樣才可以做自修的學問的方法。　自修的條件很不容易：(1)參考的書籍雜誌，(2)肯盡義務的學者導師(3)私家或公家圖書館的優待介紹，(4)便於自修的居住(北京互助團的公開生活是不適於自修的，)(5)要求良好學校的旁聽權。　此外還有一個絕對不可少的條件：謀生的工作每日決不可過四小時。

如不能做到這些條件，如不能使團員有自修求學的工夫，那麼，叫他泛勞動主義也罷，叫他新組織也罷，請不要亂掛『工讀主義』的招牌！

民國九年四月。

非個人主義的新生活

這個題目是我在山東道上想着的，後來曾在天津學生聯合會的學術講演會講過一次，又在唐山的學術講演會講過一次。唐山的演稿由一位劉贊清君記出，登在一月十五日時事新報上。我這一篇的大意是對於新村的運動貢獻一點批評。這種批評是否合理，我也不敢說。但是我自信這一篇文字是研究考慮的結果，並不是根據於先有的成見的。

九，一，二二。

本篇有兩層意思。一是表示我不贊成現在一般有志青年所提倡，我所認爲『個人主義的』新生活。一是提出我所主張的『非個人主義的』新生活，就是『社會的』新

生活。

先說什麼叫做『個人主義』(Indiu dualism)。一月二夜，(就是我在天津講演前一晚)杜威博士在天津青年會講演『眞的與假的個人主義，』他說個人主義有兩種：

(1)假的個人主義——就是為我主義(Egoism)。他的性質是自私自利：只顧自己的利益，不管羣衆的利益。

(2)眞的個人主義——就是個性主義(Individuality)。他的特性有兩種：一是獨立思想，不肯把別人的耳朵當耳朵，不肯把別人的眼睛當眼睛，不肯把別人的腦力當自己的腦力；二是個人對於自己思想信仰的結果要負完全責任，不怕權威，不怕監禁殺身，只認得眞理，不認得個人的利害。

杜威先生極力反對前一種假的個人主義，主張後一種眞的個人主義。這是我們都贊成的。但是他反對的那種自私自利的個人主義的害處，是大家都明白的。因為人多

明白這種主義的害處，故他的危險究竟不很大。例如東方現在實行這種極端爲我主義的『財主督軍，』無論他們眼前怎樣橫行，究竟逃不了公論的怨恨，究竟不會受多數有志靑年的崇拜。所以我們可以說這種主義的危險是很有限的。但是我覺得『個人主義』還有第三派，是很受人崇敬的，是格外危險的。這一派是：

（3）**獨善的個人主義**。他的共同性質是不滿意於現社會，却又無可如何，只想跳出這個社會去尋一種超出現社會的理想生活。

這個定義含有兩部分：（1）承認這個現社會是沒有法子挽救的了；（2）要想在現社會之外另尋一種獨善的理想生活。自有人類以來這種個人主義的表現也不知有多少次了。

簡括說來，共有四種：

（一）**宗教家的極樂國**。如佛家的淨土，猶太人的伊丁園，別種宗教的天堂，天國，都屬於這一派。這種理想的原起，都由於對現社會不滿意。因爲厭惡現社會，故懸想那些無量壽，無量光的淨土；不識不知，完全天趣的伊丁園；只有

快樂，毫無痛苦的天國。這種極樂國裏所沒有的，都是他們所厭恨的；所有的，都是他們所夢想而不能得到的。

（二）神仙生活　神仙的生活也是一種懸想的超出現社會的生活。人世有疾病痛苦，神仙無病長生；人世愚昧無知，神仙能知過去未來；人生不自由，神仙乘雲遨遊，來去自由。

（三）山林隱逸的生活　前兩種是完全出世的；他們的理想生活是懸想的，渺茫的，出世生活。山林隱逸的生活雖然不是完全出世的，也是不滿意於現社會的表示。他們不滿意於當時的社會政治，却又無能爲力，只得隱姓埋名，逃出這個惡濁社會去做他們自己理想中的生活。他們不能『得君行道，』故對於功名利祿，表示藐視的態度；他們痛恨富貴的人驕奢淫逸，故說富貴如同天上的浮雲，如同脚下的破草鞋。他們痛恨社會上有許多不耕而食，不勞而得的『吃白階級，』故自己耕田鋤地，自食其力。他們厭惡這汚濁的社會，

故實行他們理想中梅妻鶴子，漁簑釣艇的潔淨生活。

（四）近代的新村生活　近代的新村運動，如十九世紀法國美國的理想農村，如現在日本日向的新村，照我的見解看起來，實在同山林隱逸的生活是根本相同的。　那不同的地方，自然也有。　山林隱逸是沒有組織的，新村是有組織的：這是一種不同。　隱遯的生活是同世事完全隔絕的，故有『不知有漢，遑論魏晉』的理想；現在的新村的人能有賞玩 Rodin 同 Cézanne 的幸福，還能在村外著書出報：這又是一種不同。　但是這兩種不同都是時代造成的，是偶然的，不是根本的區別。　從根本性質上看來，新村的運動都是對於現社會不滿意的表示。　即如日向的新村，他們對於現在『少數人在多數人的不幸上，築起自己的幸福』的社會制度，表示不滿意，自然是公認的事實。　周作人先生說日向新村裏有人把中國看作『最自然，最自在的國』（新潮二，頁七五。）　這是他們對於日本政制極不滿意的一種牢騷話，很可玩味的。　武者

小路實篤先生一般人雖然極不滿意於現社會，却又不贊成用『暴力』的改革。他們都是『眞心仰慕着平和』的人。他們於無可如何之中，想出這個新村的計畫來。周作人先生說『新村的理想要將歷來非暴力不能做到的事，用和平方法得來。』（新青年七，二，一三四。）這個和平方法就是離開現社會，去做一種模範的生活。『只要萬人眞希望這種的世界，這世界便能實現。』（新青年同上。）這句話不但是獨善主義的精義，簡直全是淨土宗的口氣了！所以我把新村來比山林隱逸，不算寃枉他；他就是把他來比求淨土天國的宗敎運動，也不算玷辱他。不過他們的『淨土』是在日向，不在西天罷了。我這篇文章要批評的『個人主義的新生活』，就是指這一種跳出現社會的新村生活。

這種生活，我認爲『獨善的個人主義』的一種。『獨善』兩個字是從『孟軻』『窮則獨善其身』一句話上來的。有人說新村的根本主張是要人人『盡了對於人類的義務，却又完全發展自己個性；』如此看來，他們旣承認『對於人類的義務，』如何還是

獨善的個人主義呢？　我說：這正是個人主義的證據。　試看古今來主張個人主義的思想家，從希臘的『狗派』（Cynic）以至十八九世紀的個人主義，那一個不是一方面崇拜個人，一方面崇拜那廣漠的『人類』的？　主張個人主義的人，只是否認那些切近的倫誼，——或是家族，或是『社會』，或是國家，——但是因為要推翻這些比較狹小逼人的倫誼，不得不擡出那廣漠不逼人的『人類』。　所以凡是個人主義的思想家，沒有一個不承認這個雙重關係的。

新村的人主張『完全發展自己個性，』故是一種個人主義。　他們要想跳出現社會去發展自己個性，故是一種獨善的個人主義。

這種新村的運動，因為恰合現在青年不滿意於現社會的心理，故近來中國也有許多人歡迎，贊歎，崇拜。　我也是敬仰武者先生一班人的，故也曾仔細考究這個問題。　我考究的結果是不贊成這種運動。　我以為中國的有志青年不應該仿行這種個人主義的新生活。

這種新村的運動有什麼可以反對的地方呢？

第一，因爲這種生活是避世的，是避開現社會的。這就是讓步。這便不是奮鬥。我們自然不應該提倡『暴力，』但是非暴力的奮鬥是不可少的。我并不是說武者先生一班人沒有奮鬥的精神。他們在日本能提倡反對暴力的論調，——如一個青年的夢——自然是有奮鬥精神的。但是他們的新村計畫想避開現社會裏『奮鬥的生活，』去尋那現社會外『生活的奮鬥，』這便是一大讓步。武者先生的一個青年的夢裏的主人翁最後有幾句話，很可玩味。他說：

『……請寬恕我的無力。——寬恕我的話的無力。但我心裏所有的對於美麗的國的仰慕，却要請諸君體察的。……』（新青年七，二，一〇二）

我們對於日向的新村應該作如此觀察。

第二，在古代這種獨善主義還有存在的理由；在現代，我們就不該崇拜他了。古代的

人不知道個人有多大的勢力，故孟軻說：『窮則獨善其身，達則兼善天下。』 古人總想，改良社會是『達』了以後的事業，—是得君行道以後的事業；—故承認個人—窮的個人！只能做獨善的事業，不配做兼善的事業。 古人錯了。 現在我們承認個人有許多事業可做。 人人都是一個無冠的帝王，人人都可以做一些改良社會的事。去年的五四運動和六三運動，何嘗是『得君行道』的人做 來的？ 知道個人可以做事，知道有組織的個人更可以作事，便可以知道這種個人主義的獨善生活是不值得摹仿的了。

第三，他們所信仰的『汎勞動主義』是很不經濟的。 他們主張『一個人生存上必要的衣食住，論理應該用自己的力去得來，不該要別人代負這責任。』這話從消極一方面看，—從反對那『游民貴族』的方面看，—自然是有理的。 但是從他們的積極實行方面看，他們要『人人盡勞動的義務，製造這生活的資料，』—就是衣食住的資料，—這便是『矯枉過正』了。 人人要盡製造衣食住的資料的義務就是人人要加入這生活的奮鬥。(周作人先生再三說新村裏平和幸福的空氣，也許不承認「生活的奮鬥」的話；但是我說的，並不是人同人

爭麵包米飯的奮鬥，乃是人在自然界謀生存的奮鬥；周先生說新村的農作物至今還不夠自用，便是一證。）現在文化進步的趨勢，是要使人類漸漸減輕生活的奮鬥至最低度，使人類能多分一些精力出來，做增加生活意味的事業。新村的生活使人人都要盡『製造衣食住的資料』的義務，根本上否認分功進化的道理，增加生活的奮鬥，是很不經濟的。

第四，這種獨善的個人主義的根本觀念就是周先生說的『改造誤會，還要從改造個人做起』。我對於這個觀念，根本上不能承認。這個觀念的根本錯誤在於把『改造個人』與『改造社會』分作兩截；在於把個人看作一個可以提到社會外去改造的東西。要知道個人是社會上種種勢力的結果。我們吃的飯，穿的衣服，說的話，呼吸的空氣，寫的字，有的思想，……沒有一件不是社會的。我曾有幾句詩說：『……此身非吾有：一半屬父母，一半屬朋友。』當時我以爲把一半的我歸功社會，總算很慷慨了。後來我才知道這點算學做錯了！父母給我的眞是極少的一部分。其餘各種極重要的部分，如思想，信仰，知識，技術，習慣，……等等，大都是社會給我的。我穿線襪的法子是一個徽州同鄉敎我的；

我穿皮鞋打的結能不散開，是一個美國女朋友教我的。這兩件極細碎的例，很可以說明這個『我』是社會上無數勢力所造成的。社會上的『良好分子』並不是生成的，也不是個人修鍊成的，——都是因爲造成他們的種種勢力裏面，良好的勢力比不良的勢力多些。反過來，不良的勢力比良好的勢力多，結果便是『惡劣分子』了。古代的社會哲學和政治哲學只爲要妄想憑空改造個人，故主張正心，誠意，獨善其身，的辦法。這種辦法其實是沒有辦法，因爲沒有下手的地方。近代的人生哲學漸漸變了，漸漸打破了這種迷夢，漸漸覺悟：改造社會的下手方法在於改良那些造成社會的種種勢力——制度，習慣，思想，教育，等等。那些勢力改良了，人也改良了。所以我覺得『改造社會要從改造個人做起』還是脫不了舊思想的影響。我們的根本觀念是：

個人是社會上無數勢力造成的。

改造社會須從改造這些造成社會，造成個人的種種勢力做起。

改造社會即是改造個人。

新村的運動如果眞是建築在『改造社會要從改造個人做起』一個觀念上，我覺得那是根本錯悞了。改造個人也是要一點一滴的改造那些造成個人的種種社會勢力。不站在這個社會裏來做這種一點一滴的社會改造，却跳出這個社會去『完全發展自己個性，』這便是放棄現社會認爲不能改造；這便是獨善的個人主義。

以上說的是本篇的第一層意思。現在我且簡單說明我所主張的『非個人主義的』新生活是什麽。這種生活是一種『社會的新生活；』是站在這個現社會裏奮鬥的生活；是霸佔住這個社會來改造這個社會的新生活。他的根本觀念有三條：

（1）社會是種種勢力造成的，改造社會須要改造社會的種種勢力。這種改造一定是零碎的改造，——一點一滴的改造，一尺一步的改造。無論你的志願如何宏大，理想如何澈底，計畫如何偉大，你總不能籠統的改造，你總不能不做這種『得寸進寸，得尺進尺』的工夫。所以我說：社會的改造是這種制

度那種制度的改造，是這種思想那種思想的改造，是這個家庭那個家庭的改造，是這個學堂那個學堂的改造。

（附註）有人說：『社會的種種勢力是互相牽掣的，互相影響的。 這種零碎的改造，是不中用的。 因爲你纔動手改這一種制度，其餘的種種勢力便圍攏來牽掣你了。 如此看來，改造還是該做籠統的改造。』 我說不然。 正因爲社會的勢力是互相影響牽掣的，故一部分的改造自然會影響到別種勢力上去。 這種影響是最切實的，最有力的。 近年來的文字改革，自然是局部的改革，但是他所影響的別種勢力，竟有意想不到的多。 這不是一個很明顯的例嗎？

（2）因爲要做一點一滴的改造，故有志做改造事業的人必須要時時刻刻存研究的態度，做切實的調查，下精細的考慮，提出大胆的假設，尋出實驗的證明。 這種新生活是研究的生活，是隨時隨地解決具體問題的生活。 具體的

問題多解決了一個，便是社會的改造進了那麼多一步。做這種生活的人要睜開眼睛，公開心胸；要手足靈敏，耳目聰明，心思活潑；要歡迎事實，要不怕事實；要愛問題，要不怕問題的逼人！

(3)這種生活是要奮鬥的。那避世的獨善主義是與人無忤，與世無爭的，故不必奮鬥。這種「淑世」的新生活，到處翻出不中聽的事實，到處提出不中聽的問題，自然是很討人厭的，是一定要招起反對的。反對就是興趣的表示，就是注意的表示。我們對於反對的舊勢力，應該作正當的奮鬥，不可退縮。我們的方針是：奮鬥的結果要使社會的舊勢力不能不讓我們；切不可先就偃旗息鼓退出現社會去，把這個社會雙手讓給舊勢力。換句話說，應該使舊社會變成新社會，使舊村變為新村，使舊生活變為新生活。

我且舉一個實際的例。英美近二三十年來，有一種運動，叫做「貧民區域居留地」的運動(Social Settlements)。這種運動的大意是：一班青年的男女，—大都是大學的畢

業生，—在本城揀定一塊極齷齪，極不堪的貧民區域買一塊地，造一所房屋。這一班人便終日在這裏面做事。這屋裏，凡是物質文明所賜的生活需要品，—電燈，電話，熱氣，浴室，游水池，鋼琴，話匣，等等，—無一不有。他們把附近的小孩子，—垢面的孩子，頑皮的孩子，—都招攏來，教他們游水，教他們讀書，教他們打球，教他們演說辯論，組成音樂隊，組成演劇團，教他們演戲奏藝。還有女醫生和看護婦，天天出去訪問貧家，替他們醫病，幫他們接生和看護產婦。病重的，由『居留地』的人送入公家醫院。因為天下貧民都是最安本分的，他們眼見那高樓大屋的大醫院，心裏以為這定是為有錢人家造的，決不是替貧民診病的；所以必須有人打破他們這種見解，教他們知道醫院不是專為富貴人家的。還有許多貧家的婦女每日早晨出門做工，家裏小孩子無人看管，所以『居留地』的人教他們把小孩子每天寄在『居留地』裏，有人替他們洗浴，換洗衣服，喂他們飲食，領他們游戲。到了晚上，他們的母親回來了，各人把小孩領回去。這種小孩子從小就在潔淨慈愛的環境裏長大，漸漸養成了良好習慣，回到家中，自然會把從前的種種汚穢的環境改了。家中的大人也

因時時同這種新生活接觸，漸漸的改良了。我在紐約時，曾常常去看亨利街上的一所居留地，是華德女士(Lilian Wald)辦的。有一晚我去看那條街上的貧家子弟演戲，演的是貝里(Barry)的名劇。我至今回想起來，他們演戲的程度比我們大學的新戲高得多咧！

這種生活是我所說的『非個人主義的新生活！』是我所說的『變舊社會爲新社會，變舊村爲新村』的生活！這也不是用『暴力』去得來的！我希望中國的青年要做這一類的新生活，不要去模倣那跳出現社會的獨善生活。我們的新村就在我們自己的舊村裏！我們所要的新村是要我們自己的舊村變成的新村！

可愛的男女少年！我們的舊村裏我們可做的事業多得很咧！村上的鴉片煙燈還有多少？村上的嗎啡針害死了多少人？村上纏脚的女子還有多少？村上的學堂成個什麼樣子？村上的紳士今年賣選票得了多少錢？村上的神廟香火還是怎樣興旺？村上的醫生斷送了幾百條人命？村上的煤礦工人每日只拿到五個銅子，你知道嗎？村上

多少女工被貧窮逼去賣淫，你知道嗎？　村上的工廠沒有避火的鐵梯，昨天火起，燒死了一百多人，你知道嗎？　村上的童養媳婦被婆婆打斷了一條腿，村上的紳士逼他的女兒餓死做烈女你知道嗎？

有志求新生活的男女少年！　我們有什麼權利，去開這許多的事業去做那避世的新村生活！　我們放着這個惡濁的舊村，有什麼面孔，有什麼良心，去尋那『和平幸福』的新村生活！

九，一，二六。

許怡蓀傳

我的朋友許怡蓀死了！ 他死的時候是中華民國八年三月二十二夜七點半鐘。 死的前十幾天，他看見報紙上說我幾個朋友因爲新舊思潮的事被政府驅逐出北京大學。他不知那是謠言，一日裏寫了兩封快信給我，勸我們『切不必因此灰心，也不必因此憤慨。』（三月五日信）他又說『無論如何，總望不必憤慨，仍以冷靜的態度處之，……所謂經一回的失敗，長一回的見識。』（三月五日第二信。）這就是怡蓀最末一次的信。到了三月十七日，他就有病。起初他自己還說是感冒，竟不曾請醫生診看；直到二十一夜，他覺得病不輕，方才用電話告知幾個同鄉。明天他們來時，怡蓀的呼吸已促短，不狠能說話。河海工程學校的人把他送到日本醫院，醫院中人說這是流行的時症轉成肺炎；他的脈息都沒有了，醫院不肯收留。抬回之後，校長許肇南先生請有名的中醫來，也是這樣說，不肯開

方。

許先生再三求他，他纔開了四味藥，藥還沒煎好，怡蓀的氣已絕了！

怡蓀是一個最忠厚，最誠懇的好人，不幸死的這樣早！……這樣可慘！ 我同怡蓀做了十幾年的朋友，狠知道他的爲人，狠知道他一生學問思想的變遷進步。 我覺得他的一生，處處都可以使人恭敬，都可以給我們做一個模範，因此我把他給朋友的許多書信作材料，寫成這篇傳。

怡蓀名棣常，從前號紹南，後來纔改做怡蓀。 他是安徽績溪十五都磡頭的人。 先進績溪仁里的思誠學堂，畢業之後，和他的同學程幹豐，胡祖烈，程敷模，程幹誠等人同來上海求學。 他那幾位同學都進了吳淞復旦公學，只有怡蓀願進中國公學。 那時我住在校外，他便和我同居。 後來中國公學解散，同學組織中國新公學，怡蓀也在內，和我同住競業旬報館。 後來怡蓀轉入復旦公學，不久他的父親死了，（庚戌）他是長子，担負狠重，不能不往來照應家事店事，所以他決計暫時不進學校，改作自修工夫，可以自由來往。 決計之後，

他搬出復旦，到上海和我同住。庚戌五月，怡蓀回浙江孝豐，他家有店在孝豐，我也去北京應賠款留學官費的考試。我們兩人從此一別，七個足年不曾相見。我到美國以後，怡蓀和我的朋友鄭仲誠同到西湖住白雲菴，關門讀國學舊書，帶着自修一點英文。(庚戌十一月十七日信。) 明年辛亥，我們的朋友程幹豐（樂亭）病死。怡蓀和他最好，心裏非常悲痛，來信有『日來居則如有所失，出則不知所之，念之心輒悽然而淚下，蓋六載恩情，其反動力自應如是。』(辛亥四月十一日信) 那年五月怡蓀考進浙江法官養成所，他的意思是想『稍攻國法私法及國際法，期於內政外交可以洞曉；且將來無論如何立身，皆須稍明法理，故不得不求之耳。』(辛亥五月二十一日信) 但是那學堂辦得很不滿他的意，所以辛亥革命之後，他就不進去了。他來信說『讀律之舉，去歲曾實行之，今年又復捨去，蓋因校中組織未善，徒襲取東夷皮相……人品甚雜，遽篨戚施之態，心素惡之，故甚不能側身其間以重違吾之本心也。』(民國元年十月三十日信)

那一年怡蓀仍舊在西湖讀書。民國二年他決意到日本留學，四月到東京進明治大

學的法科，五月來信說『……君旣去國，樂亭復云亡。此時孤旅之跡，若迷若惘，蓬轉東西，而終無所棲泊。本擬屏跡幽遐，稍事根底學問，然非性之所近，……恐於將來爲己爲人，一無所可。……去歲以來，思之重思之，意擬負笈東瀛，一習拯物之學。然因經濟困難，尙未自決。嗣得足下第二手書，慰勉有加，欲使膏肓沈沒，復起爲人吾何幸而得此於足下！……遂於陰歷正月間馳赴滬上，料理一切，期於必行。』（二年五月十七日信）他到日本後不久，第二次革命起事，滙款不通，他決計囘國。臨走時他寫長函寄我，中有一段，我最佩服。他說：『自古泯棼之會，滄海橫流，定危扶傾，宜有所託。寄斯任者，必在修學立志之士。今旣氣運已成，亂象日著，雖有賢者不能爲力。於此之時，若舉國之士盡入漩渦，隨波出沒，則不但國亡無日，亦且萬劫不復矣。在昔東漢之末，黃巾盜起，中原鼎沸，諸葛武侯高臥隆中，心不爲動。豈有鞠躬盡瘁死而後已之人而能忘情國家者乎？誠以亂兹方寸，於事無益耳。丁此亂離，敢唯足下致意焉。』

這封信寄後，因道路不平靜，他竟不能囘國。那時東京有一班人發起一個孔教分會，

怡蓀也在內。他是一個熱心救國的人，那時眼見國中大亂，心裏總想尋一個根本救國方法；他認定孔教可以救國，又誤認那班孔教會的人都是愛國的志士，故加入他們的團體。他那時對於那班反對孔教會的人，很不滿意，來信有『無奈東京留學界中，大半趨奉異說，習氣已深，難與適道』的話。（同上）這時代的怡蓀完全是一個主張復古的人。他來信有論孔教會議決『羣經並重』一段，說『以余之意，須側重三禮。蓋吾國三代之時，以禮治國，故經國之要，盡在三禮。近日東西各國每以法律完備自多，豈知吾國數千年前已有威儀三百，禮儀三千，以禮治國，精審完美，必不讓於今日所謂法治國也。且一般人多主張以孔子爲宗教家。既認爲宗教，則於方式亦不可不講。冠婚喪祭等事，宜復於古，方爲有當耳。』（同上）我回信對於這主張，很不贊成。明年（民國三年）怡蓀寫了一封楷書六千字的長信同我辯論，到了這時候，怡蓀已經看破孔教會一班人的卑劣手段，故來信有云：『近日之孔教會不脫政黨窠臼，所謂提倡道德挽回人心之事，殆未夢見也。此殊非初心所料及！……尊崇孔子而有今日之孔教會，其猶孔子所謂死不若速朽之爲愈也！』（三

年四月一日信。）怡蓀本來已經搬進孔教會事務所裏，替他們籌成立會和辦『大成節』的慶祝會的事，很熱心的。後來因爲看出那班『孔教徒』的眞相，所以不久就搬出來，住辰賓館。（二年十一月三日信。）但是他這時候仍舊深信眞孔教可以救國，不過他的孔教觀念已經不是陳煥章一流人的孔教觀念了。他那封六千字的長信裏，說他提倡孔教有三條旨趣：『（一）洗發孔子之眞精神，爲革新之學說，以正人心；（二）保存東亞固有之社會制度，必須昌明孔孟學說，以爲保障；（三）吾國古代學說如老荀管墨，不出孔子範圍者可並行不背；頌言孔教，正猶振衣者之必提其領耳。』（三年四月十日信。）

這時候怡蓀所說『孔子之眞精神』即是公羊家所說的『微言大義』。所以他那信裏說：『至於近世，人心陷溺已至於極，泯棼之禍，未知所屆。及今而倡孔教以正人心，使此後若有竊國者興，亦知所戒，則猶可以免於大亂也。』後來袁世凱用了種種卑汚手段，想做皇帝。東京的孔教會和籌安會私造了許多假圖章，揑名發電『勸進』。怡蓀的希望從此一齊打破。所以後來來信說：『時局至此，欲涕無從。大力之人，負之狂走，其於正

義民意，不稍顧恤。所謂「道德」者，已被輕薄無餘矣』（四年十二月二十七日信）

又第二條所說『東亞固有之社會制度』，他的意思是專指家族制度。原信說：『輓近世衰道微，泰西個人功利等學說盛行，外力膨脹，如水行地中，若不亟思保界，則東亞社會制度中堅之家族制，必爲所衝決。此中關係甚鉅，國性滅失，終必有受其敝者。此知微之士所不得不頌言孔教，夫豈得已哉？』（三年四月十日信）怡蓀這種觀念，後來也漸漸改變。最後的兩年，他已從家族制移到『人生自已』。（七年十月二十三日寄高一涵信。）他後來不但不滿意於舊式的家族制，並且對於社會政治的組織也多不滿意。去年來信竟說『所謂社會制度，所謂政治組織，無一不爲人類罪惡之源泉，而又無法跳出圈子，所以每一靜念，神智常爲惘惘也。』（七年九月八日信）復古的怡蓀，此時已變成了社會革新家的怡蓀。

至於第三條所說『老荀管墨不出孔子範圍』的話，我當時極力同他辯論，後來他稍稍研究諸子學，主張也漸漸改變。我在美國的時候，要用俞樾的讀公孫龍子，遂寫信請怡蓀替我尋一部俞樓雜纂。他因爲買不到單行本子，所以到上野圖書館去替我鈔了一

部讀公孫龍子，我那時正在研究諸子學，作爲博士論文。怡蓀屢次來信勸勉我；有一次信上說『世言東西文明之糅合，將生第三種新文明。足下此舉將爲之導線，不特增重祖國，將使世界發現光明。』（五年三月十三日信） 這種地方不但可以見得怡蓀鼓舞朋友的熱心，並且可以見得他對於儒家與非儒家學說的態度變遷了。

以上述怡蓀對於孔教的態度。那封六千字的信上半論孔教問題，下半論政治問題。怡蓀的政治思想前後共經過幾種根本的變遷。那封信裏所說可以代表他的基本觀念是『政治中心』的觀念。他說『以余觀於吾國近數十年來之政局，政治之重點，亦常有所寄。蓋自湘鄉柄政以後，移於合肥。合肥將死，……疏著項城以代。項城起而承合肥之成局，故勢力根深蒂固，不崇朝而心腹布天下，歷世而愈大。……辛亥之際，失其重點，故常震撼不寧，其在民質不良之國，政治中心宜常寄於一部分之人，否則馴至於亂。……再以今日時勢推之，其繼項城而起者，其必爲段氏祺瑞乎？』（三年四月十日信） 這時代的怡蓀所主張的是一種變相的『獨頭政治。』 他說『一國改進之事，不宜以頓，尤須自上發之』

（同上）他那時推測中國的將來，不出三條路子：『若天能挺生俊傑，如華盛頓其人者，使之能制一國之重，與以悠久歲月，別開一生面此策之最上者也。其次若有人焉，就已成之時局而善扶掖之，取日本同一之步趨。（適按此指政黨政治）……至若今日之上下相激，終至以武力解決，……此則天下最不幸之事也。』（同上）

怡蓀一生眞能誠心愛國，處處把『救國』作前提，故凡他認為可以救國的方法，都是好的。如袁政府當時的惡辣政策，怡蓀也不根本否認。他說：『吾人之於政府，固常望其發奮有為，自脫於險，苟有利於吾國吾民者，犯衆難以為之，可也；能如諸葛武侯，克林威爾之公忱自矢，其心跡終可大白於天下，而吾人亦將謳歌之不暇，豈忍議其後乎？若計不出此，徒攬天下之威福以為一姓之尊榮，是則非吾人之所敢知矣。』（三年五月十八日信中說，錄他寄胡紹庭的信）可見怡蓀當時不滿意於袁政府，不過是為他的目的不在救國而在謀一姓的尊榮。至於嚴厲的政策和手段，他並不根本反對。他說，『總之，政治之事無絕對至善之標準，惟視其時之如何耳。』（三年五月十八日信）

過了一年多，帝制正式實行，雲南貴州的革命接着起來，民國五年帝制取消，不久袁世凱也死了。那時怡蓀對於國事稍有樂觀，來信說：『國事頃因陳（其美）斃於前，袁（世凱）殂於後，氣運已轉，國有生望。蓋陳死則南方暴烈惡徒無所依附，而孫中山之名譽可復。袁滅則官僚政治可期廓清。』（五年六月三十信）那時怡蓀前兩年所推算的段祺瑞果然成了『政治的中心。』怡蓀來信說：『聞段之爲人，悃愊無華，而節操不苟，雅有古大臣之風。倘國人悔禍，能始終信賴其爲人，則勘亂有期，澄清可望。』（仝上）可見那時怡蓀還是主張他的『政治中心』論。

怡蓀在明治大學於民國五年夏間畢業。七月中他和高一涵君同行回國。那時段內閣已成立，閣員中狠有幾個南方的名士。表面上很有希望，骨子裏還是黨爭狠激烈，暗潮狠利害。怡蓀回國住了一年，他的政治樂觀狠受了一番打擊，於是他的政治思想遂從第一時代的『政治中心』論變爲第二時代的『領袖人才』論。他說，『國事未得大定，無知小人尚未厭亂，而有心君子眞能愛國者，甚鮮其人。如今日現狀雖有良法美制，有用

無體，何以自行？欲圖根本救濟，莫如結合國中優秀分子，樹為政治社會之中堅。如人正氣日旺，然後可保生命。』因此他希望他的朋友『蒐集同志組一學會專於社會方面樹立基礎，或建言論，或辦學校，務為國家樹人之計。』（六年一月二十四日寄一涵君信）他又說：『今日第一大患在於人才太少。然人才本隨時而生，惜無領袖人物能組織團體，鍛鍊濯磨，俾其如量發揮；徒令情勢渙散，雖有賢能亦不能轉移風氣。志行薄弱者，又常為風氣所轉移。……是知吾國所最缺乏之者，尚非一般人才，而在領袖人才也審矣。』（六年舊七月十日信）

當第三次革命成功時，我在美洲寄信給怡蓀說，『這一次國民進步兩黨的穩健派互相攜手，故能成倒袁的大功。以大勢看來，新政府裏面大概是進步黨的人居多數。我狠盼望國民黨不要上台，專力組織一個開明強健的在野黨，做政府的監督，使今日的「穩健」不致流為明日的腐敗。』我這種推測完全錯了。倒袁以後，國民黨在內閣裏竟居大多數，進步黨的重要人物都不曾上台。後來黨見越鬧越激烈，鬧得後來督軍團干預政治，國會解散，黎元洪退職。張勳復辟的戲唱完之後，段祺瑞又上台。這一次民黨勢力完全失敗。

怡蓀回想我前一年的話，很希望民黨能組織一個有力的在野黨監督政府。（六年八月九日又九月二十日與高一涵信） 那時怡蓀的政治思想已有了根本改變，從前的『政治中心』論已漸漸取消，故主張有一種監督政府的在野黨『抵衡其間，以期同入正軌。』（六年九月二十日與一涵信）

但是那時因爲國會的問題，南北更決裂，時局更不可收拾。 怡蓀所抱的兩種希望，——領袖人才和强硬的在野黨，——都不能實現。 民國六年秋天他屢次寫信給朋友，說天下的事『當於大處着眼，小處下手。』（六年舊七月十日信又九月廿日與一涵信又九月廿三日與我信） 那時安徽的政治腐敗不堪，後來又有什麽『公益維持會』出現，專做把持選舉的事。 我們一班朋友不願意讓他們過太容易的日子，總想至少有一種反對的表示，所以勸怡蓀出來競爭本縣的省議會的選舉。 怡蓀起初不肯，到了七年五月，方才免强答應了。 他答應的信上說，『民國二年選舉的時候，足下寄手書，謂「中國之事，患在一般好人不肯做事」云云，其言頗痛。 與其畏難退縮，徒於事後歎息痛恨，何如此時勿計利害，出來奮鬬，反覺得爲

吾良心所安也。』（七年五月二十日信）　這一次的選舉競爭，自然是公益維持會得勝，怡蓀幾乎弄到『拿辦』的罪名，還有他兩個同鄉因為反對公益維持會的手段，被縣知事詳辦在案。　但是怡蓀因此也添了許多閱歷。　他寫信給我說：『年來大多數的人，無一人不吞聲飲恨，只是有些要顧面子，有些沒有膽子，只得低頭忍耐，不敢鬧翻，卻總希望有人出來反對，……由此看來，所謂社會制度，所謂政治組織，無一不為人類罪惡之源泉。』（七年九月八日信）　他又說：『最近以來，頭腦稍清晰的人，皆知政治本身已無解決方法，須求社會事業進步，政治亦自然可上軌道。』（同上）

這幾句話可以代表怡蓀的政治思想第三個時代。　這時候，他完全承認政治的改良須從『社會事業』下手，和他五年前所說『一國改良之事，尤須自上發之』的主張，完全不相同了。　他死之前一個月還有一封長信給我，同我論辦雜誌的事。　他說：『辦雜誌本要規定二三十年後的國民要有什麼思想，於是以少數的議論，去轉移那多數國民的思想。關係如何重要！　雖是為二三十年後國民思想的前趨，須要放開眼界，偏重急進的一方面。

……政治可以暫避不談，對於社會各種問題，不可不提出討論。』（八年二月二十三日信）這個時代的怡蓀完全是一個社會革命家。可惜他的志願絲毫未能實現，就短命死了！以上述怡蓀政治思想的變遷。

怡蓀於民國七年冬天，受我的朋友許肇南的聘，到南京河海工程學校教授國文。肇南在美國臨歸國的時候，問我知道國內有什麼人才，我對他說：『有兩個許少南。』一個就是肇南自己，一個就是怡蓀。（怡蓀本名紹南）後來兩個許少南竟能在一塊做事，果然很相投。我今年路過南京，同他談了兩天，心裏很滿意。誰知這一次的談話竟成了我們最後的聚會呢？

怡蓀是一個最富於血性的人。他待人的誠懇，存心的忠厚，做事的認眞，朋友中眞不容易尋出第二個。他同我做了十年的朋友，十年中他給我的信有十幾萬字，差不多個個都是楷書，從來不會寫一個潦草的字。他寫給朋友的信，都是如此。只此一端，已經不是現在的人所能做到。他處處用眞誠待朋友，故他的朋友和他來往長久了，沒有一個不受

他的感化的。即如我自己也不知得了他多少益處。己酉庚戌兩年我在上海做了許多無意識的事，後來一次大醉，幾乎死了。那時幸有怡蓀極力勸我應留美考試，又幫我籌款做路費。我到美國之後，他給我的第一封信就說：『足下此行，問學之外，必須祓除舊染，砥礪廉隅，致力省察之功，修養之用。必如是持之有素，庶將來涉世，不至為習俗所靡，允為名父之子。』（庚戌十一月十七日信。）自此以後，九年之中，幾乎沒有一封信裏沒有規勸我，勉勵我的話。我偶然說了一句可取的話，或做了一首可看的詩，他一定寫信來稱贊我，鼓勵我。我這十年的日記劄記，他都替我保存起來。我沒有回國的時候，他曉得我預備博士論文，沒有時間做文章，他就把我的藏暉室劄記節鈔一部，送給新青年發表。我回國以後看見他的小楷鈔本，心裏慚愧這種隨手亂寫的劄記如何當得我的朋友費這許多精力來替我鈔寫。但他這種鼓勵朋友的熱心，實在能使人感激奮發。我回國以後，他時時有信給我，警告我『莫走錯路，』『舉措之宜，不可不慎，』（六年舊七月初十日信）勸我『打定主意，認定路走，毋貪速效，勿急近功。』（六年九月二十三日信）愛謀生（EMERSON）說得好：

「朋友的交情把他的目的物當作神聖看待。要使他的朋友和他自己都變成神聖。」怡蓀待朋友，眞能這樣做，他現在雖死了，但他的精神，他的影響，永永留在他的許多朋友的人格裏，思想裏，精神裏，……將來間接又間接傳到無窮，怡蓀是不會死的！

民國八年六月。

李超傳

李超的一生，沒有什麽轟轟烈烈的事蹟。我參考他的行狀和他的信稿，他的生平事實不過如此：

李超原名惟柏，又名惟璧，號璞真，是廣西梧州金紫莊的人。他的父母都早死了，祇有兩個姊姊，長名惟鈞，次名□□。他父親有一個妾，名附姐。李超少時便跟着附姐長大。因爲他父母無子，故承繼了他胞叔鑾廷的兒子，名惟琛，號極甫。

他家本是一個大家，家產也可以算得豐厚。他的胞叔在全州做官時，李超也跟着在衙門裏曾受一點國文的教育。後來他回家鄉，又繼續讀了好幾年的書，故他作文寫信都還通順清楚。

民國初年，他進梧州女子師範學校肄業，畢業時成績很好。民國四年他和他的一班同志組織了一個女子國文專修館。過了一年，他那班朋友紛紛散去了，他獨自在家，覺得舊家庭的生活沒有意味，故發憤要出門求學。他到廣州，先進公立女子師範，後進結方學堂；又進教會開的聖神學堂，後又回到結方，最後進公益女子師範。他覺得廣州的女學堂不能滿意，故一心要想來北京進國立高等女子師範學校。民國七年七月，他好容易籌得旅費，起程來北京。九月進學校，初做旁聽生，後改正科生。那年冬天，他便有病。他本來體質不強，又事事不能如他的心願，故容易致病。今年春天，他的病更重，醫生說是肺病，他纔搬進首善醫院調養。後來病更重，到八月十六日遂死在法國醫院。死時，他大約有二十三四歲了。（行狀作「年僅二十」，是考據不精的錯誤。）

這一點無關緊要的事實，若依古文家的義法看來，實在不值得一篇傳。就是給他一篇傳，也不過說幾句「生而穎悟，天性孝友，戚鄰稱善，苦志求學，天不永其年，惜哉惜哉」一一

類的刻板文章，讀了也不能使人相信。　但是李超死後，他的朋友搜索他的遺稿，尋出許多往來的信札，又經他的同鄉蘇甲榮君把這些信稿分類編記一遍，使他一生所受的艱苦，所抱的志願，都一一的表現分明。　我得讀這些信稿，覺得這一個無名的短命女子之一生事蹟很有作詳傳的價值，不但他個人的志氣可使人發生憐惜敬仰的心，並且他所遭遇的種種困難都可以引起全國有心人之注意討論。　所以我覺得替這一個女子做傳比替什麼督軍做墓誌銘重要得多咧。

李超決意要到廣州求學時，曾從梧州寄信給他的繼兄，信中說：

計妹自輟學以來，忽又半載。　家居清閒，未嘗不欲奮志自修。　奈天性不敏，遇有義理稍深者，既不能自解，又無從質問。　蓋學無師承，終難求益也。　同學等極贊廣州公立女子第一師範規則甚爲完善，教授亦最良好，且年中又不收學費，如在校寄宿者，每月祗繳膳費五元，校章限二年畢業。……廣東爲鄰省，輪

舟往還，一日可達。……每年所費不過百金。 儀家年中入息雖不十分豐厚，然此區區之數，又何難籌？……諒吾兄必不以此爲介意。……妹每自痛生不逢辰，幼遭憫凶，長復困阨。……其所以偷生人間者，不過念旣受父母所生，又何忍自相暴棄。 但一息苟存，烏得不稍求學問？ 蓋近來世變日亟，無論男女，皆以學識爲重。 妹雖愚陋，不能與人爭勝，然亦欲趁此青年，力圖進取。 苟得稍明義理，無愧所生，於願已足。 其餘一切富貴浮華，早已參透，非謂能恝然置之，原亦知福薄之不如人也。……若蒙允諾，……匪獨妹一生感激，即我先人亦當含笑於九泉矣。 戰慄書此，乞早裁覆。

這信裏說的話，雖是一些「門面話，」但是已帶着一點嗚咽的哭聲。 再看他寫給親信朋友的話：

前上短章，諒承收覽。 奉商之事，不知得蒙允諾與否。 妹此時寸心上下，如坐針氈，……在君等或視爲緩事，而妹則一生苦樂端賴是也。 蓋頻年來家多

故。妹所處之境遇固不必問及。自壬子口兄續婚後，嫌隙愈多，積怨愈深。今雖同爨，而各懷意見。詬誶之聲猶（尤）所時有。其所指摘，雖多與妹無涉，而冷言譏刺亦所不免。欲冀日之清淨，殊不可得。去年妹有書可讀，猶可藉以强解。近來閑居，更無術排遣。……鋼居梧中，良非本懷。……蓋凡人生於宇宙間，既不希富貴，亦必求安樂。妹處境已困難，而家人意見又復如此。環顧親舊無一我心腹，因此，厭居梧城已非一日。……

這信裏所說舊家庭的黑暗，歷歷都可想見。但是我仔細看這封信，覺得他所說還不曾說到眞正苦痛上去。當時李超已二十歲了，還不曾訂婚。他的哥嫂都很不高興，都很想把他早早打發出門去，他們就算完了一樁心事，就可以安享他的家產了。李超「環顧親舊，無一心腹，」只有胞姊惟鈞和姊夫歐壽松是很幫助他的。李超遺稿中有兩封信是代他姊姊寫給他姊夫的，說的是關於李超的婚事。一封信說：

先人不幸早逝，遺我手足三人。……獨李妹生不逢辰，幼失怙恃，長遭困阨，令

後年華益增，學問無成，後顧茫茫，不知何以結局。——鈞每念及此，寢食難安。且彼性情又與七弟相左。蓋弟擇人但論財產，而舍妹則重學行。用是各執意見，致起齟齬。妹慮家庭專制，恐不能遂其素願，緣此常懷隱憂，故近來體魄較昔更弱。稍有感觸，便覺頭痛。……舍妹之事，總望爲留心。苟使妹能終身付託得人，豈獨鈞爲感激，即先人當含笑於九泉也。……——

這信所說，乃是李超最難告人的苦痛。他所以要急急出門求學，大概是避去這種高壓的婚姻。他的哥哥不願意他遠去，也只是怕他遠走高飛做一隻出籠的鳥，做一個終身不嫁的眼中釘。

李超初向他哥哥要求到廣州去求學，——廣州離梧州只有一天的輪船路程，算不得什麼遠行。——但是他哥哥執意不肯。請看他的回信：

九妹知悉：爾欲東下求學，我並無成見在胸，路程近遠，用款多少，我亦不措意及之也。惟是儂等祖先爲鄉下人，儂等又係生長鄉間，所有遠近鄉鄰女子，並

未曾有人開遠遊羊城（卽廣州）求學之先河。今爾若子身先行，事屬罕見創舉。鄉黨之人少見多怪，必多指摘非議。然鄉鄰衆口悠悠姑置勿論，而爾五叔爲族中之最尊長者，二伯娘爲族中婦人之最長者，今爾身爲處子，因爲從師求學，遠遊至千數百里外之羊城，若不禀報而行，孔於理不合。而且伊等異日風聞此事，則我之責任非輕矣。我爲爾事處措無方。今爾以女子身爲求學事遠遊異域，我實不敢在尊長前爲爾啓齒，不得已而請附姐（李超的庶母）爲爾轉請，而附姐諸人亦云不敢，而且附姐意思亦不欲爾遠行也。總之，爾此行必要禀報族中尊長方可成行，否則我之責任綦重……見字後，爾係一定東下，務必須由爾設法禀明族中尊長。

這封信處處用恫嚇手段來壓制他妹子，簡直是高壓的家族制度之一篇絕妙口供。

李超也不管他，決意要東下，後來他竟到了廣州進了夔處學堂。他哥哥氣得利害，竟不肯和他通信。六年七月五日，他嫂嫂陳文鴻信上說：

……爾哥對九少言，「……余之所以不寄信不寄錢於彼者，以妹之不遵兄一句話也。 且余意彼在東省未知確係讀書，抑係住客棧住，以信瞞住家人。余斷不爲彼欺也。」 言時聲厲。……嫂思之計無所出，妹不如暫且歸橋，以息家人之怨。……何苦惹家人之怨？……

又陰歷五月十七日函說：

……姑娘此次東下，不半年已歷數校，以至家人咸怨。 而今又欲再覓他校專讀中文，嫂恐家人愈怒。……

即這幾封信，已可看出李超一家對他的怨恨了。

李超出門後，即不願回家。家人無可如何，只有斷絕他的用費一條妙計。 李超在廣州二年，全靠他的嫂嫂陳文鴻，姊丈歐壽松，堂弟惟幾，本家李典五，堂姊伯援，宛貞等人私下幫助他的經費。 惟幾信上（陰九月三十日）有「弟因寄錢與吾姐一事，屢受亞哥痛責」的話。歐壽松甚至於向別人借錢來供給他的學費。那時李超的情形，也可想而知了。

李超在廣州換了幾處學堂，總覺得不滿意。那時他的朋友梁惠珍在北京高等女子師範學校，寫了幾次信去勸他來北京求學。李超那時好像屋裏的一個蜜蜂，四面亂飛，只朝光明的方向走。他聽說北京女高師怎樣好，自然想北來求學，故把舊作的文稿寄給梁女士，請他轉呈校長方還，請求許他插班。後來又託同鄉京官說情，方校長准他來校旁聽。但是他到廣州，家人遍百計阻難，如何肯讓他遠走北京呢？

李超起初想瞞住家人，先籌得一筆款子，然後動身。故六年冬天李伯援函說：

……七嫂心愛妹，甫兄防之極嚴，限以年用百二（十）金為止，……甫嫂約急異常。甫嫂許妹之款，經予說盡善言，始獲欣然。伊苟知妹欲行，則誠恐激變初心矣。……

後來北行的計畫被家人知道了，故他嫂嫂六年十一月七日函說：

日前得三姑娘來信，知姑娘不肯回家，堅欲北行。聞訊之下，不勝煩悶。姑娘此行究有何主旨？嫂思此行是直不啻加嫂之罪，陷嫂於不義也。嫂自姑

娘東行後，爾兄及爾叔嬸時時以惡言相責，說是嫂主其事，近日復被爾兄毆打。且爾副姐（即附姐）亦被責。時時相爭相打，都因此事。姑娘若果愛嫂，此行萬難實行，懇祈思之，再思之。

那時他家人怕他遠走，故極力想把他嫁了。那幾個月之中，說婚的信狠多，李超都不肯答應。他執意要北行，四面八方向朋友親戚借款。他家雖有錢，但是因為他哥哥不肯負還債的責任，故人多不敢借錢給他。七年五月二十二日，他姊姊惟鈞寫信給在廣州的本家李典五說：

……聞九妹欲近日入京求學，本甚善事也。但以舉廷五叔及甫弟等均以為女子讀書稍明數字便得。今若隻身入京，奔走萬里，實必不能之事。即使其能借他人之款，以遂其志，而將來亦定不担償還之職。……

這是最利害的對付方法。六月二十八日伯援函說：

……該款七嫂不肯付，伊云妹有去心，自後一錢不寄矣。在款項一節，予都

可爲妹籌到。惟七嫂云，如妹能去，即惟予與婉貞二人是問。……七嫂與甫爲妹事又大鬥氣。渠云妹並未知渠之苦心，典五之款，渠亦不還，予對妹難，對渠等尤難也。

照這信看來，連他那賢明的嫂嫂也實行那斷絕財源的計畫了。

那時李超又急又氣，已病了幾個月。後來幸虧他的大姊丈歐壽松一力擔任接濟學費的事。歐君是一個極難得的好人，他的原信說：

……妹決意往京就學，……兄亦贊成。每年所需八九十金，兄儘可擔負。……惟吾妹既去，極甫諒亦不恕置也。……

李超得了李典五借款，又得了歐壽松擔任學費，遂於七月動身到北京。他先在女高師旁聽，後改正科生。那時他家中哥嫂不但不肯接濟款項，還寫信給他姊夫，不許他接濟。歐君七年九月五日信說：

……七舅近來恐無銀滙。昨接璇兒信，稱不獨七妗不滿意，不肯匯銀，且來

信囑兄不許接濟。兄已回函勸導，諒不至如此無情。兄併聲明，七舅如不寄銀則是直欲我一人擔任。我近年債務已達三千元左右，平遠又是苦缺，每年所得，尚未足清還債累，安得如許錢常常接濟？即勉强擔任，於親疎貧富之間，未免倒置。……

看這信所說，李超的家產要算富家，何以他哥嫂竟不肯接濟他的學費呢？原來他哥哥是承繼的兒子，名分上他應得全份家財。不料這個倔强的妹子偏不肯早早出嫁，偏要用家中銀錢讀書求學。他們最怕的是李超終身讀書不嫁，在家庭中做一個眼中釘。故歐壽松再三寫信給李超勸他早早定婚，勸他早早表明宗旨，以安他哥嫂之心。歐書九月五日信說：

……兄昨信所以直言不諱勸妹早日定婚者，職此之故。妹婚一日未定，即七舅等一日不安。……妹婚未成，則不獨妹無終局，家人不安，即愚夫婦亦終身受怨而莫由自解。……前年在粵時，兄屢問妹之主意，即是欲妹明白宣示，免覓

讀書至何年爲止，屆時卽斷然適人，無論賢愚，絕無苛求之意，祇安天命，不敢怨人，否則削髮爲尼，終身不字。　如此決定，則七舅等易於處置，不至如今日之若涉大海，茫無津涯，敎育之費，不知負擔到何時乃爲終了。

又九月七日信說：

……妹讀書甚是好事，惟宗旨未明，年紀漸長，兄亦深以爲憂。……極甫等深以爲吾妹終身讀書亦是無益。　吾妹卽不爲極甫諸人計，亦當爲兄受怨計，早日決定宗旨，明以告我。……

歐君的恩義，李超極知感激。　這幾封信又寫得十分懇切，故李超答書也極懇切。　答書說：

……吾兄自顧非寬，而於妹膏火之費，屢荷惠助。　此恩此德，不知所以報之，計惟有刻諸肺腑，沒世不忘而已。……妹來時曾有信與家兄，言明妹此次北來，最遲不過二三年卽歸。　婚事一節，由伊等提議，聽妹處裁。　至受聘遲早，妹不

敢執拗，但必俟妹得一正式畢業，方可成禮。 蓋妹原知家人素疑妹持單獨主義，故先剖明心迹以釋其疑，今反生意外之論，實非妹之所能料。 若謂妹頻年讀書費用浩繁，將來伊於胡底，此則故設難詞以制我耳。 蓋吾家雖不敢謂富裕，而每年所入亦足敷衍。 妹年中所耗不過二三百金，何得謂為過分？ 況此乃先人遺產，兄弟輩既可隨意支用，妹讀書求學乃理正言順之事，反謂多餘，揆之情理，豈得謂平耶？ 靜思其故，蓋家兄為人惜財如璧，且又不喜女子讀書，故生此閒論耳。……

李超說，「此乃先人遺產，兄弟輩既可隨意支用，妹讀書求學乃理正言順之事，反謂多餘，揆之情理，豈得謂平耶？」 這幾句話便是他殺身的禍根。 誰叫他做一個女子！ 既做了女子，自然不配支用「先人遺產」來做「理正言順之事」！

李超到京不夠半年，家中吵鬧得不成樣子。 伯援十一月六號來信說：

……七嫂於中秋前出來住數天，因病即返鄉。 渠因與甫兄口角成仇，賭氣出來。

渠數月來甚與甫兄反目，其原因一爲亞鳳，（梅甫之妾）一爲吾妹。鳳之不良，悉歸咎於鴻嫂，而鴻嫂欲賣去之，甫兄又不許，近且寵之，以有孕故也。前月五叔病，鈞姊寧省，欲爲渠三人解釋嫌恨，均未達目的，三宿即返。返時鴻嫂欣然送別，囑鈞姊勿念，渠自能自慰自解，不復愁悶。九姑娘（即李超）處渠典當金器亦供渠卒業，請寄函渠，勿激氣云云。是夕渠於夜靜懸梁自縊，幸副姐聞吹氣聲，即起呼救，得免於危。……

甫兄對於妹此行，其惡益甚，聲稱一錢不寄，盡妹所爲，不復追究。渠謂妹動以先人爲念一言爲題，即先人尚在，妹不告即遠行，亦未必不責備也。鈞姐囑妹自後來信千萬勿提先人以觸渠怒云。

這一封信，前面說他嫂嫂爲了他的事竟致上吊尋死，後面說他哥哥不但不寄一錢，甚至於不准他妹妹提起『先人』兩個字。李超接着這封信，也不知氣得什麼似的。後來不久他就病倒了，竟至吐血。到了八年春天，病勢更重，醫生說是肺病。那時他的死症已

成。

到八月就死了。

李超病中，他姊夫屢次寫信勸他排解心事，保重身體。有一次信中，他姊丈說了一句極傷心的趣話。他說：『吾妹今日境遇與兄略同。所不同者，兄要用而無錢，妹則有錢而不得用。』李超『有錢而不得用，』以至於受種種困苦艱難，以至於病，以至於死，……這是誰的罪過？……這是什麼制度的罪過？

李超死後，一切身後的事都靠他的同鄉區君謙，陳君瀛等料理。他家中哥嫂連信都不寄一封。後來還是他的好姊夫歐君替他還債。李超的棺材現在還停在北京一個破廟裏，他家中也不來過問。現在他哥哥的信居然來了。信上說他妹子『至死不悔，死有餘辜！』

以上是李超的傳完了。我替這一個素不相識的可憐女子作傳，竟做了六七千字，要算中國傳記裏一篇長傳。我為什麼要用這麼多的工夫做他的傳呢？因為他的一生遭

過可以用做無量數中國女子的寫照，可以用做中國家庭制度的研究資料，可以用做研究中國女子問題的起點，可以算做中國女權史上的一個重要犧牲者。我們研究他的一生，至少可以引起這些問題：

（1）家長族長的專制　『爾五叔爲族中之最尊長者，二伯娘爲族中婦人之最長者。若不稟報而行，孔於理不合。』諸位讀這幾句話，發生什麼感想？

（2）女子教育問題　『儂等祖先爲鄉下人，所有遠近鄉鄰女子，並未曾有人開遠遊求學之先河。今爾若子身先行，事屬罕見創舉。鄉黨之人必多指摘非議。』『舉廷五叔及甫弟等均以爲女子讀書稍明數字便得。』諸位讀這些話，又發生什麼感想？

（3）女子承襲財產的權利　『此乃先人遺產，兄弟輩既可隨意支用，妹讀書求學乃理正言順之事，反謂多餘。揆之情理，豈得謂平耶？』諸位讀這幾句話，又發生什麼感想？

（4）有女不爲有後的問題　李超傳的根本問題，就是女子不能算爲後嗣的大問題。古人爲大宗立後，乃是宗法社會的制度。後來不但大宗，凡子無子，無論有無女兒，都還要承繼別人的兒子爲後。即如李超的父母有了李超這樣的一個好女兒，依舊不能算是有後，必須承繼一個「全無心肝」的姪兒爲後。諸位讀了這篇傳，對於這種制度，該發生什麼感想？

民國八年十二月。

吳敬梓傳

我們安徽的第一個大文豪，不是方苞，不是劉大櫆，也不是姚鼐，是全椒縣的吳敬梓。吳敬梓，字敏軒，一字文木。他生於清康熙四十年，死於乾隆十九年（西歷一七〇一——一七五四）。他生在一個很闊的世家，家產很富；但是他瞧不起金錢，不久就成了一個貧士。後來他貧的不堪，甚至於幾日不能得一飽。那時清廷開博學鴻詞科，安徽巡撫趙國麟薦他應試，他不肯去。從此，『鄉試也不應，科歲也不考，逍遙自在，做些自己的事。』後來死在揚州，年紀只有五十四歲。

他生平的著作有文木山房詩集七卷，文五卷，（據金和儒林外史跋）詩說七卷（同）；又儒林外史小說一部（程晉芳吳敬梓傳作五十卷，金跋作五十五卷，天目山樵評本五十六卷，齊省堂本六十卷）。據金和跋，他的詩文集和詩說都不曾付刻。只有儒林外史流

傳世間，爲近世中國文學的一部傑作。

他的七卷詩，都失傳了。王又曾（穀原）丁辛老屋集裏曾引他兩句詩：『如何父師訓，專儲制舉材。』這兩句詩的口氣，見解，都和他的儒林外史是一致的。程晉芳拜書亭稿也引他兩句『遙思二月秦淮柳，蘸露拖煙委麴塵。』——可以想見他的詩文集裏定有許多很好的文字。只可惜那些著作都不傳了，我們只能用儒林外史來作他的傳的材料。

儒林外史這部書所以能不朽，全在他的見識高超，技術高明。這書的『楔子』一回，借王冕的口氣，批評明朝科舉用八股文的制度道『將來讀書人既有此一條榮身之路，把那文行出處都看得輕了。』這是全書的宗旨。

書裏的馬二先生說：

『舉業二字是從古及今，人人必要做的。就如孔子生在春秋時候，那時用言揚行舉做官；故孔子只講得個「言寡尤，行寡悔，祿在其中：」這便是孔子的舉業。……到唐朝用詩賦取士，他們若講孔孟的話，就沒有官做了。……到本

朝用文章取士，就是夫子在而今也要念文章做舉業，斷不講那「言寡尤，行寡悔」的話。何也？就日日講「言寡尤，行寡悔，」那個給你官做？孔子的道，也就不行了。』

這一段話句句是恭維舉業，其實句句是痛罵舉業。末卷表文所說：『夫萃天下之人才而限制於資格，則得之者少，失之者多，』正是這個道理。國家天天掛着孔孟的招牌，其實不許人『說孔孟的話，』也不要人實行孔孟的敎訓，只要人念八股文，做試帖詩；其餘的『文行出處』都可以不講究，講究了又『那個給你官做？』不給你官做，便是專制君主困死人才的唯一妙法。要想抵制這種惡毒的牢籠，只有一個法子：就是提倡一種新社會心理，叫人知道舉業的醜態，知道官的醜態；叫人覺得『人』比『官』格外可貴，學問比八股文格外可貴，人格比富貴格外可貴。社會上養成了這種心理，就不怕皇帝『不給你官做』的毒手段了。

一部儒林外史的用意只是要想養成這種社會心理。看他寫周進范進那樣熱中的

可憐，看他寫嚴貢生嚴監生那樣貪吝的可鄙，看他寫馬純上那樣酸，匡超人那樣辣。又看他反過來寫一個做戲子的鮑文卿那樣可敬，一個武夫蕭雲仙那樣可愛。再看他寫杜少卿，莊紹光，虞博士諸人的學問人格那樣高出八股功名之外。——這種見識在二百年前眞是可驚可敬的了！

程晉芳做的吳敬梓傳裏說他生平最恨做時文的人；時文做得越好的人，他痛恨他們也越利害。儒林外史痛罵八股文人，有幾處是容易看得出的，不用我來指出。我單舉兩處平常人不大注意的地方：

第三回寫范進的文章，周學臺看了三遍之後才曉得是『天地間之至文，眞乃一字一珠！』

第四回寫范進死了母親，去尋湯知縣打秋風，湯知縣請他吃飯，用的是銀鑲杯箸，范舉人因爲居喪不肯舉杯箸；湯知縣換了磁杯象牙箸來，他還不肯用。『湯知縣疑惑他居喪如此盡禮，倘或不用葷酒，却是不曾備辦；後來看見他在

燕窩碗裏揀了一個大蝦元送在嘴裏，方才放心！』

這種絕妙的文學技術，絕高的道德見解，豈是姚鼐方苞一流人能夢見的嗎？

最妙的是寫湯知縣，范進，張靜齋三人的談話：

張靜齋道：『想起洪武年間劉老先生——』

湯知縣道：『那個劉老先生？』

靜齋道：『諱基的了。他是洪武三年開科的進士，「天下有道」三句中的第五名。』

范進插口道：『想是第三名？』

靜齋道：『是第五名！那墨卷是弟讀過的。後來入了翰林，洪武私行到他家，恰好江南張王送了他一罈小菜，當面打開看，都是些瓜子金，洪武聖上惱了把劉老先生貶為青田縣知縣，又用毒藥擺死了。』湯知縣見他說的「口若懸河，」又是本朝確切的典故，不由得不信！

這一段話寫兩個舉人和一個進士的『博雅，』寫時文大家的學問，眞可令人絕倒。這又豈是方苞姚鼐一流人能夢見的嗎？

這一篇短傳裏，我不能細評儒林外史全書了。這一部大書，用一個做裁縫的荊元做結束。這個裁縫每日做工有餘下的工夫，就彈琴寫字，也極歡喜做詩。朋友問他道：『你旣要做雅人，爲甚麼還要做你這貴行？何不同學校裏人相與相與？』他道『我也不是要做雅人。只爲性情相近，故此時常學學。至於我們這個賤行，是祖父遺留下來的，難道讀書識字做了裁縫就玷汚了不成？况且那些學校裏的朋友，他們另有一番見識，怎肯和我相與？我而今每日尋得六七分銀子，吃飽了飯，要彈琴，要寫字，諸事都由得我。我又不貪圖人的富貴，又不伺候人的顏色；天不收，地不管，倒不快活！』

這是眞自由，眞平等，——這是我們安徽的一個大文豪吳敬梓想要造成的社會心理。

九，四，八。

本傳附錄

以下四種附錄都是從程晉芳的集子裏鈔出來的。程晉芳字魚門，是程廷祚（綿莊）的族姪孫。程綿莊卽是儒林外史的莊紹光，程魚門大概卽是他的姪子莊濯江（名潔）我本想替儒林外史做一篇考證，不幸我病了，不能做文章，只能把這篇舊傳來充數。手邊恰巧有程魚門的集子，就叫我的姪兒們鈔出這幾篇做附錄，要使人知道儒林外史的考證材料並不十分難尋。程魚門還有弔馮粹中（卽馬純上）的詩，又有弔朱草衣（卽牛布衣）的詩，也都可用作材料但與本傳無關，故不鈔了。

一　吳敬梓傳　程晉芳

先生姓吳氏，諱敬梓，字敏軒，一字文木，全椒人。世望族，科第仕宦多顯者。先生生而穎異，讀書才過目，輒能背誦。稍長，補學官弟子員。襲父祖業，有二萬餘金；

素不習治生，性復豪上，遇貧即施，偕文士輩往還，傾酒歌呼，窮日夜，不數年而產盡矣。安徽巡撫趙公國麟聞其名，招之試，才之，以博學鴻詞薦，竟不赴廷試；亦自此不應鄉舉，而家益以貧。乃移居江城東之大中橋，環堵蕭然，擁故書數十冊，日夕自娛。窮極，則以書易米。或冬日苦寒，無酒食，邀同好汪京門，樊聖口輩五六人，乘月出城南門，繞城堞行數十里，歌吟嘯呼，相與應和，逮明，入水西門，各大笑散去，夜夜如是，謂之『暖足』。

余族伯祖麗山先生與有姻連，時周之。方秋，霖潦三四日，族祖告諸子曰：『比日城中米奇貴，不知敏軒作何狀。可持米三斗，錢二千，往視之。』至，則不食二日矣。然先生得錢，則飲酒歌呶，未嘗爲來日計。

其學尤精文選詩賦，援筆立成，夙構者莫之爲勝。辛酉壬戌間，延至余家，與研詩賦，相贈答，惬意無間。而性不耐久客，不數月，別去。

生平見才士，汲引如不及。獨嫉時文士如讎；其尤工者，則尤嫉之。余恆以爲過，然莫之能禁。緣此，所遇益窮。

與余族祖綿莊爲至契。綿莊好治經，先生晚年亦好治經，曰，『此人生立命處也。』

歲甲戌，與余遇於揚州，知余益貧，執余手以泣曰，『子亦到我地位，此境不易處也，奈何！』

余返淮，將解纜，先生登船言別，指新月謂余曰，『與子別後，會不可期。即景悵悵，欲構句相贈，而澀於思，當俟異日耳。』時十月七日也。又七日而先生歿矣。先數日，裒囊中餘錢，召友朋酣飲。醉，輒誦樊川『人生祇合揚州死』之句，而竟如所言，異哉。

先是先生子烺已官內閣中書舍人，其同年王又曾轂原適客揚，告轉運使盧公，殮而歸其殯於江寧。蓋享年五十有四。

所著有文木山房集，詩說若干卷；又倣唐人小說爲儒林外史五十卷，窮極文士情態，人爭傳寫之。

子三人，長卽烺也，今官寧武府同知。

論曰，余生平交友，莫貧於敏軒。抵淮訪余，檢其橐，筆硯都無，余曰，『此吾輩所倚以生，

可暫離耶?』敏軒笑曰,『吾胸中自有筆墨,不煩是也。』其流風餘韻,足以掩映一時。窒其躬,傳其學,天之於敏軒,倘意別有在,未可以流俗好尙測之也。

二　懷人詩十八首之一　程晉芳春帆集

寒花無冶姿,貧士無歡顏。嗟嗟吳敏軒,短褐不得完。家世盛華纓,落魄中南遷。
偶遊淮海間,設帳依空園。颼颼牕紙響,槭槭庭樹喧。山鬼忽調笑,野狐來說禪。
心驚不得寐,歸去澄江邊。白門三日雨,竈冷囊無錢。逝將乞食去,亦且賃舂焉。
外史紀儒林,刻畫何工妍!吾爲斯人悲,竟以稗說傳!

三　寄懷嚴東有三首之一　程晉芳白門春雨集

敏軒生近世,而抱六代情:風雅慕建安,齋栗懷昭明。囊無一錢守,腹作乾雷鳴。
時時坐書牖,發詠驚鸝庚。阿郎雖得官,職此貧吏增。近聞典衣盡,竈突無煙青。
頻躡雨中屐,晨夕追良朋。孤棹駛煙水,雜花拗芬馨。惟君與獨厚,過從欣頻仍。
酌酒破愁海,覓句鏤寒冰。西窗應念我,餘話秋燈青。

四 哭吳敬軒

程晉芳拜書亭稿

三年別意語纏綿，記得維舟水驛前。轉眼詎知成永訣，拊膺直欲問蒼天。

生耽白下殘煙景，死戀揚州好墓田。(1)塗殯匆匆誰料理？可憐猶賸典衣錢！

沈醉鑪邊落拓身，從教吟鬢染霜新。惜君才思愁君老，感我行藏慮我貧。

曾擬篇章爲社侶，空將雞黍問陳人。板橋倦柳絲絲在，誰倚春風咏麴塵？(2)

促膝閑窗雨洒燈，重尋歡讌感偏增。艷歌蛺蝶情何遠？散錄雲仙事可徵。(3)

身後茅堂餘破漏，當年丹竈想飛騰。過江寒浪連天白，忍看靈車指秣陵。

(1)時客死邗上。前一夕，屢誦禪智山光之句。

(2)君詩有云『遙思二月秦淮柳，蘸露拖煙委麴塵。』爲時所稱。

(3)君好爲稗說，故及之。

民國九年十一月。

先母行述（1873—1918）

先母馮氏，績谿中屯人，生於清同治癸酉四月十六日，爲先外祖振爽公長女。家世業農，振爽公勤儉正直，稱於一鄉；外祖母亦慈祥好善；所生子女稟其家教，皆溫厚有禮，通大義。先母性尤醇粹，最得父母鍾愛。先君鐵花公元配馮氏遭亂殉節死，繼配曹氏亦不壽，聞先母賢，特納聘焉。

先母以清光緒己丑來歸，時年十七。明年，隨先君之江蘇宦所。辛卯，生適於上海。其後先君轉官臺灣，先母留臺二年。甲午，中東事起，先君遣眷屬先歸，獨與次兄覺居守。割臺後，先君內渡，卒於廈門，時乙未七月也。

先母遭此大變時，僅二十三歲，適剛五歲。先君前娶曹氏所遺諸子女，皆已長大。先大兄洪駿已娶婦生女，次兄覺及先三兄洪駓（孿生）亦皆已十九歲。先母內持家政，

外應門戶，凡十餘年。以少年作後母周旋諸子諸婦之間，其困苦艱難有非外人所能喻者。先母一一處之以至誠至公子婦間有過失，皆容忍曲喻之；至不能忍，則閉戶飲泣自責；子婦奉茶引過，始已。

先母自奉極菲薄，而待人接物必求豐厚；待諸孫皆如所自生，衣履飲食無不一致。是時一家日用皆仰給於漢口上海兩處商業，次兄覺往來兩地經理之。先母於日用出入，雖一塊豆腐之細，皆令適登記，俟諸兄歸時，令檢閱之。

先君遺命必令適讀書。先母督責至嚴，每日天未明即推適披衣起坐，爲縷述先君道德事業，言『我一生只知有此一個完全的人，汝將來做人總要學爾老子。』天明，即令適着衣上早學。九年如一日，未嘗以獨子有所溺愛也。及適十四歲，即令隨先三兄洪駓至上海入學，三年始令一歸省。人或謂其太忍，先母笑頷之而已。

適以甲辰年別母至上海，是年先三兄死於上海，明年乙巳先外祖振爽公卒。先母有一弟二妹，弟名誠厚，字敦甫，長妹名桂芬，次妹名玉英，與先母皆極友愛。長妹適黃氏，不得

於翁姑。先母與先敦甫舅痛之，故爲次妹擇壻甚謹。先母有姑適曹氏，爲繼室，其前妻子名誠均者，新喪婦。先母與先敦甫舅皆主以先玉英姨與之，以爲如此則以姑姪爲姑媳，定可相安。先玉英姨旣嫁，未有所出而夫死。先玉英姨悲傷咯血，姑又不諒，時有責言，病乃益甚，又不肯服藥，遂死。時宣統己酉二月也。

姨病時，先敦甫舅日夜往視，自恨爲妹主婚致之死，悼痛不已，遂亦病。顧猶力疾料理喪事，事畢，病益不支，腹脹不消。念母已老，不忍使知，乃來吾家養病。舅居吾家二月，皆先母親侍湯藥，日夜不懈。

先母愛弟妹最篤，尤恐弟疾不起，老母暮年更無以堪；聞俗傳割股可療病，一夜閉戶焚香禱天，欲割臂肉療弟病。先敦甫舅臥廂室中，聞檀香爆炸，問何聲。母答是風吹窗紙，令靜臥勿擾。俟舅旣睡，乃割左臂上肉，和藥煎之。次晨，奉藥進舅，舅得肉不能嚥，復吐出，不知其爲姊臂上肉也。先母拾肉，持出炙之，復問舅欲吃油炸鍋巴否，因以肉雜鍋巴中同進。然病終不愈，乃舁舅歸家。先母隨往看護。舲氏撫幼子，奉老親；先母則日侍病人，

不離床側。已而先敦甫舅腹脹益甚，竟於己酉九月二十七日死，距先玉英姨死時，僅七閱月耳。

先是吾家店業連年屢遭失敗，至戊申僅餘漢口一店，已不能支持內外費用。己酉，諸兄歸里，請析產，先母涕泣許之；以先長兄洪駿幼失學無業，乃以漢口店業歸長子，其餘薄產分給諸子，每房得田數畝，屋三間而已。先君一生作清白吏，俸給所積，至此蕩盡。先母自傷及身見家業零敗，又不能止諸子離異，悲憤咯血。時先敦甫舅已抱病，猶力疾爲吾家理析產事。事畢而舅病日深，輾轉至死。先母既深慟弟妹之死，又傷家事衰落，隱痛積哀，抑鬱於心；又以侍弟疾勞苦，體氣寖衰，遂得喉疾，繼以咳嗽，轉成氣喘。

時適在上海，以教授英文自給，本擬次年庚戌暑假歸省；及明年七月，適被取赴美國留學，行期由政府先定，不及歸別，匆匆去國。先母眷念游子，病乃日深。是時諸兄雖各立門戶，然一切親戚慶弔往來，均先母一身搘拄其間。適遠在異國，初尙能節學費賣文字，略助家用。其後學課益繁，乃並此亦不能得。家中日用，皆取給於借貸。先母於此六七年中，

所嘗艱苦，筆難盡述。適至今聞鄰里言之，猶有餘痛也。

辛亥之役，漢口被焚，先長兄隻身逃歸，店業蕩然。先母傷感，病乃益劇。然終不欲適輟學，故每寄書輒言無恙。及民國元二年之間，病幾不起。先母招照相者爲攝一影，藏之，命家人曰「吾病若不起，愼勿告吾兒；當仍倩人按月作家書，如吾在時。俟吾兒學成歸國，乃以此影與之。吾兒見此影，如見我矣。」已而病漸愈，亦終不促適歸國。適留美國七年，至第六年後始有書促早歸耳。

民國四年冬，先長姊與先長兄前後數日相繼死。先長姊名大菊，年長於先母，與先母最相得。先母嘗言，「吾家大菊可惜不是男子。不然，吾家決不至此也。」及其死，先母哭之慟。又念長嫂二子幼弱無依，復令與己同爨。先三兄洪駓出嗣先伯父，死後三嫂守節撫孤，先母亦令同居。蓋吾家分後，至是又幾復合。然家中擔負日增，先母益勞悴，體氣益衰。

民國六年七月，適自美國歸。與吾母別十一年矣。歸省之時，慈懷甚慰，病亦稍減。

不意一月之後，長孫思明病死上海。先長兄遺二子，長即思明，次思齊，八歲忽成聾啞。先母聞長孫死耗，悲感無已。適歸國後，即任北京大學教授；是年冬，歸里完婚，婚後復北去，私心猶以爲先母方在中年，承歡侍養之日正長；豈意先母屢遭患難，備嘗勞苦，心血虧竭，體氣久衰，又自奉過於儉薄，無以培補之；故雖强自支撑，以慰兒婦，然病根已深，此別竟成永訣矣。

溯近年先母喘疾，每當冬春二季輒觸發，發甚或至嘔吐。夏秋氣候暖和，疾亦少閒。今冬（七年）舊疾初未大發，自念或當愈於往歲。不料新歷十一月十一日先母忽感胃時症，初起嘔逆咳嗽，不能納食；比即延醫服藥，病勢尙無出入；繼被醫者誤投『三陽表劫』之劑，心煩自汗，頓覺困憊；及請他醫診治，病已綿惙，奄奄一息，已難挽回；遂於十一月二十三日晨一時，棄適等長逝，享年僅四十有六歲。次日，適在京接家電，以道遠，遂電令姪思永思齊等先行閉殮，即與妻江氏及姪思聰，星夜奔歸。歸時，殮已五日矣。

先母所生，只適一人，徒以愛子故，幼歲即令遠出游學；十五年中，侍膝下僅四五月耳。

生未能養，病未能侍，畢世劬勞未能絲毫分任，生死永訣乃亦未能一面。平生慘痛，何以加此！伏念先母一生行實，雖纖細瑣屑不出於家庭閭里之間，而其至性至誠，有宜永存而不朽者，故粗敘梗概，隨訃上聞，伏乞矜鑒。

此篇因須在鄉間用活字排印，故不能不用古文。我打算將來用白話為我的母親做一篇詳細的傳。

十，六，二五。

寄吳又陵先生書

前接先生三月二十一日手書，當時匆匆未及即時作答，現聞成都報紙因先生的女兒辟畺女士的事竟攻擊先生，我覺得我此時不能不寫幾句話來勸慰先生。 春間辟畺因留學的事來見我，我覺得他少年有志冒險遠來，膽識都不愧為名父之女，故很敬重他。 他臨行時，我給他幾封介紹信，都很帶有期望他的意思。 後來忽然聽見他和潘力山君結婚之事，我心裏着實失望。 我所以失望，倒並不是因為他們的戀愛關係——那另是一個問題，——我最失望的是辟畺一腔志氣不曾做到分毫便自己甘心做一個人的妻子；將來家庭的擔負，兒女的牽掛，都可以葬送他的前途。 後來任叔永回國，告訴我他過卜克利見辟畺時的情形，果然辟畺躬自操作持家，努力作主婦了。……

先生對於此事，不知感想如何？ 我怕外間紛紛的議論定已使先生心裏不快。 先生

廿年來日與惡社會宣戰，惡社會現在借刀報復，自是意中之事。但此乃我們必不可免的犧牲——我們若怕社會的報復，決不來幹這種與社會宣戰的事了。鄉間有人出來提倡毀寺觀廟宇，改爲學堂；過了幾年，那人得暴病死了，鄉下人都拍手稱快，大家造出謠言說那人是被菩薩捉去地獄裏受罪去了！這是很平常的事。我們不能預料我們的兒女的將來，正如我們不能預料我們的房子不被『天火』燒，我們的『靈魂』不被菩薩『捉去地獄裏受罪。』

況且我們既主張使兒女自由自動，我們便不能妄想一生過老太爺的太平日子。自由不是容易得來的。自由有時可以發生流弊，但我們決不因爲自由有流弊便不主張自由。『因噎廢食』一句套語，此時眞用得着了。自由的流弊有時或發現於我們自己的家裏，但我們不可因此便失望，不可因此便對於自由起懷疑的心。我們還要因此更希望人類能從這種流弊裏學得自由的眞意義，從此得着更純粹的自由。

從前英國的高德溫（Godwin）主張無政府主義，主張自由戀愛，後來他的女兒愛了

詩人辟萊，(Shelley)跟他跑了。社會的守舊黨遂借此攻擊他老人家，但高德溫的價值並不因此減損。當時那班借刀報復的人，現在誰也不提起了！

我是很敬重先生的奮鬥精神的。年來所以不曾通一信寄一字者，正因爲我們本是神交，不必拘泥形迹。此次我因此事第一次寄書給先生，固是我從前不曾預料到的，但此時我若再不寄此信，我就眞對不起先生了。

朋友與兄弟

——答王子直——

中國是用家族倫理作中心的社會，故中國人最愛把家族的親誼硬加到朋友的關係上去。朋友相稱爲弟兄，——『吾兄，』『仁兄，』『弟，』『小弟，』——又稱朋友的父母爲『老伯，』『老伯母，』都是這個道理。朋友結拜爲弟兄，更是這個道理的極端。

其實朋友是人造的關係，是自由選擇的『人倫，』弟兄是天然的關係，是不能自由選擇的『天倫。』把朋友認作弟兄，並不能加上什麼親誼。自己弟兄儘有不和睦的，還有爭財產相謀害的。朋友也有比弟兄更親熱更可靠的。所以我主張朋友不應該結拜爲弟兄。不但新時代不應有，其實古人並無此禮。漢人始有『結交爲弟昆』的話。但在

人通信，仍不稱弟兄。

曹氏顯承堂族譜序

績溪旺川曹氏顯承堂是族中的一個支廳，今年修成支廳的家譜。廳裏有許多人是我的親戚朋友，他們要我做一篇序。我想他們不肯揑造幾個大人先生的序，反要我做序，這是他們的一番好意，我如何好推辭呢？

我是很贊成曹氏諸位先生修支廳分譜的。爲什麼呢？因爲支廳成立以來不過十幾代，年代旣近，系統容易追尋，事蹟自然信實可靠。況且支廳修譜事輕費微，容易舉辦，可以隨時續修，不須受別支牽制；以致年代久遠，到頭仍舊不能成功。

中國的族譜有一個大毛病，就是『源遠流長』的迷信。沒有一個姓陳的不是胡公滿之後，沒有一個姓張的不是黃帝第五子之後，沒有一個姓李的不是伯陽之後。家家都是古代帝王和古代名人之後，不知古代那些小百姓的後代都到那裏去了？

從黃帝堯舜文王周公到於今，四五千年了。古代氏族授姓的制度，經許多學者考訂，至今不能明白。誰能知道古代私家相傳的系統呢？荀卿去古未遠，他已說『五帝之外無傳人，非無賢人也，久故也。……故文久而滅，節族久而絕。』韓非也說，『無參驗而必之者，愚也，弗能必而據之者，誣也。』二千年前的荀卿韓非尚且如此說法，我們生在這個時代，如何可以妄信古人的亂說呢？

古人對於家譜也有很愼重很老實的。如顏眞卿作元次山的墓誌，直說元氏是拓跋的遺族。其實漢晉以來，西北東北的低級民族侵入中國，和中國人雜居，日久都同化了。現在中國的民族，照人種學的眼光看來，實在是一個極複雜的民族。如果當初各姓各族都老老實實的把本族的來源記在族譜上，我們現在研究中國的民族，豈不省了多少事嗎？可惜各姓各族都中了這種『源遠流長』的迷信的毒，不肯承認自己的祖宗，都去認黃帝堯舜等等不相干的人作遠祖。因此中國的族譜雖然極多極繁，其實沒有什麼民族史料的價值。這是我對於中國舊譜的一大恨事。

因此我希望以後各族修譜，把那些『無參驗』不可深信的遠祖一概從略。每族各從始遷祖數起。始遷祖以前但說某年自某處遷來，以存民族遷徙的踪迹就夠了。各族修譜的人應該把全副精神貫注在本支本派的系統事跡上，務必信本支本派的家譜有『信史』的價值。要知道修譜的本意是要存眞傳信；若不能存眞，不能傳信，又何必要譜呢？

此次曹顯承堂修的是支譜，是一種小譜。我以爲這種法子很可以供別支別姓倣行。將來中國有了無數存眞傳信的小譜，加上無數存眞傳信的志書，那便是民族史的絕好史料了。

中華民國八年七月三十一日同縣胡適敬序於北京。

吳虞文錄序

凡是到過北京的人，總忘不了北京街道上的淸道夫。那望不盡頭的大街上，迷漫撲人的塵土裏，他們抬着一桶水，慢慢的歇下來，一勺一勺的洒到地上去，洒的又遠又均勻。水洒着的地方，塵土果然不起了。但那酷烈可怕的太陽光，偏偏不肯幫忙，他只管火也似的晒在那望不盡頭的大街上。那水洒過的地方，一會兒便晒乾了；一會兒風吹過來或汽車走過去，那迷漫撲人的塵土又飛揚起來了！洒的儘管洒，晒的儘管晒。但那些藍襖藍袴露着胸脯的淸道夫，並不因爲太陽和他們作對就不洒水了。他們依舊一勺一勺的洒將去，洒的又遠又均勻，直到日落了，天黑了，他們才抬着空桶，慢慢的走囘去，心裏都想道，「今天的事做完了！」

吳又陵先生是中國思想界的一個淸道夫。他站在那望不盡頭的長路上，眼睛裏，嘴

裏，鼻子裏，頭頸裏，都是那迷漫撲人的孔渣孔滓的塵土，他自己受不住了，又不忍見那無數行人在那孔渣孔滓的塵霧裏撞來撞去，撞的破頭折脚。因此，他發憤做一個清道夫，常常挑着一擔辛辛苦苦挑來的水，一勺一勺的灑向那孔塵迷漫的大街上。他灑他的水，不但拿不着工錢，還時時被那無數吃慣孔塵的老頭子們跳着脚痛罵，怪他不識貨，怪他不認得這種孔渣孔滓的美味，怪他挑着水拿着勺子在大路上妨礙行人！他們常常用石頭擲他，他們哭求那些吃孔塵羹飯的大人老爺們，禁止他挑水，禁止他清道。但他毫不在意，他仍舊做他清道的事。有時候，他灑的疲乏了，失望了，忽然遠遠的瞧見那望不盡頭的大路的那一頭好像也有幾個人在那裏灑水清道，他的心裏又高興起來了，他的精神又鼓舞起來了。於是他仍舊挑了水來，一勺一勺的洒向那旋灑旋乾的長街上去。

這是吳先生的精神。吳先生和我的朋友陳獨秀是近年來攻擊孔教最有力的兩位健將。他們兩人，一個在上海，一個在成都，相隔那麼遠，但精神上很有相同之點。獨秀攻擊孔丘的許多文章（多載在新青年第二卷）專注重『孔子之道不合現代生活』的一

個主要觀念。 當那個時候，吳先生在四川也做了許多非孔的文章，他的主要觀念也只是「孔子之道不合現代生活」的一個觀念。 吳先生是學過法政的人，故他的方法與獨秀稍不同。 吳先生自己說他的方法道：

不佞丙午遊東京，曾有數詩，注中多非儒之說。 歸蜀後，常以六經，五禮通考，唐律疏義，滿清律例，及諸史中議禮議獄之文，與老，莊，孟德斯鳩，甄克思，穆勒約翰，斯賓塞爾，遠藤隆吉，久保天隨諸家之著作，及歐美各國憲法，民法，刑法，比較對勘。 十年以來，粗有所見。

吳先生用這個方法的結果，他的非孔文章大體都注重那些根據孔道的種種禮教，法律，制度，風俗。 他先證明這些禮法制度都是根據於儒家的基本教條的，然後證明這種種禮法制度都是一些吃人的禮教和一些坑陷人的法律制度。 他又從思想史的方面，指出自老子以來也有許多古人不滿意於這些欺人吃人的禮制，使我們知道儒教所極力擁護的禮制在千百年前早已受思想家的批評與攻擊了，何況在現今這種大變而特變的社會

生活之中呢？

吳先生的方法，我覺得是很不錯的。我們對於一種學說或一種宗敎，應該研究他在實際上發生了什麼影響：『他產生了什麼樣子的禮法制度？他所產生的禮法制度發生了什麼效果？增長了或是損害了人生多少幸福？造成了什麼樣子的國民性？助長了進步嗎？阻礙了進步嗎？』這些問題都是批評一種學說或一種宗敎的標準。用這種實際的效果去批評學說與宗敎，是最嚴厲又最平允的方法。吳先生雖不會明說他用的是這種實際主義的標準，但我想他一定很贊成我這個解釋。

那些『衞道』的老先生們也知道這種實際標準的厲害，所以他們想出一個躱避的法子來。他們說：『這種種實際的流弊都不是孔老先生的本旨，都是叔孫通董仲舒劉歆程顥朱熹……等人誤解孔道的結果。你們罵來罵去，只罵着叔孫通董仲舒劉歆程顥朱熹一班人，却罵不着孔老先生。』於是有人說禮運大同說是眞孔敎（康有爲先生）；又有人說四敎，四絕，三愼，是眞孔敎（顧實先生）。關於這種遁辭，獨秀說的最痛快：

足下分漢宋儒者以及今之孔道孔教諸會之孔敎，與眞正孔子之敎爲二，且謂孔敎爲後人所壞。愚今所欲問者，漢唐以來諸儒，何以不依傍道法楊墨，而人亦不以道法楊墨稱之？何以獨與孔子爲緣而復敗壞之也？足下可深思其故矣。（新青年二卷四號）

這個道理最明顯：何以那種種吃人的禮敎制度都不掛別的招牌，偏愛掛孔老先生的招牌呢？正因爲二千年吃人的禮敎法制都掛着孔丘的招牌，故這塊孔丘的招牌——無論是老店，是冒牌——不能不拿下來，搥碎，燒去！

我給各位中國少年介紹這位『四川省隻手打孔家店』的老英雄——吳又陵先生！

十，六，一六。

林肯序

英國現代文人德林瓦脫(John Drinkwater)的這本歷史戲是一九一八年編的，先在伯明罕戲園演過，已鬨動一時；後來大文豪班涅(Arnold Bernett)等在倫敦附近的漢茂斯密(Hammersmith)辦了一個新戲園，遂把伯明罕的原班請來，重演此戲，成績更大。漢茂斯密雖在鄉間，倫敦貴族士女也爭來看此戲；有一天，一位前任司法大臣從倫敦趕來看戲，竟買不着座位，只好掃興回去！後來這本戲在英美兩國演做，都受絕大的歡迎。

這本戲可算是一件空前的大成功。為什麼呢？因為這本戲一來是一種政治歷史戲，平常人向來是不大歡喜政治歷史戲的；二來全本沒有男女愛情的事，更不應該受歡迎了；然而這本戲居然受了英美兩國的大歡迎，居然鬨動了幾千萬人，居然每晚總能使許多人感動下淚！這不是一件空前的大成功嗎？

這本戲的著者德林瓦脫是現代的一個詩人，他的詩集出版的有下面的各種：

Poems 1908 - 1914

Pawns; Three Poetic Plays.

Olton Pools.

Swords and Ploughshares

他又是一個很懂得戲劇的藝術的人，他曾編有戲劇——上面舉的第二部書即是三種詩劇，——他又做過伯明罕戲園的藝術主任，故他能於舊有的戲劇之外，別開生面，打出這條新路來，創造這種近代的政治歷史戲。

這本戲共有六幕，事實的大要如下：

第一幕（一八六〇年）共和黨大會已推定林肯爲本黨的候選總統，派代表四人到林肯家中來，請他接受這個推選。林肯允出來候選。

（這一年大選舉的結果，林肯得一百八十六萬多票，被選爲總統，尚未正式

就任，而南加洛林納(South Carolina)邦首先宣告脫離聯邦而獨立。到林肯就職時(一八六一年三月)，已有七邦宣告獨立了！)

第二幕，(次年)南北的戰端將開，南軍要進攻撒姆特砲台，要想林肯把那砲台的駐兵召回，故派代表二人私去見國務卿希華德，請他設法勸林肯讓步。希華德是共和黨的大人物，平日不大把林肯放在眼裏，故允許了南代表。幸而林肯撞見他們，切實答復南代表，說他為維持統一國家起見，決不承認南方各邦有分離的權利，決不讓步。(南軍遂進攻撒姆特，國軍力竭餉絕，始降。這是第一次開戰。)

第三幕，(約兩年後)南北開戰已兩年了，這一幕借兩個婦人的口氣寫出兩種心理。一個勃羅(Blow)夫人，譯言『打，』代表軍閥好戰的心理；一個阿特利(Otherly)夫人，譯言『別樣，』代表那和平派反對戰爭的心理。林肯對他們的話語與態度可以表示他是不得已而戰的。

第四幕，（約與前幕同時）北軍已見勝利了。林肯開內閣會議，討論宣布釋放黑奴的事。南北之戰的原因，自然是南邦蓄奴的問題。南方各邦始終否認聯邦政府有干涉蓄奴問題的權利，故一變而為中央政府與邦政府的權限問題。這個問題爭了幾十年，沒有解決；後來南方各邦越鬧越激烈了，就主張南方分離，自成一獨立的『邦聯』（Confederacy）。故這個問題再變而為統一與分離的問題。林肯是一個大政治家，他知道黑奴問題比統一問題輕的多，故他認定『維持統一』為戰爭的第一個目的。故他說：『如果不釋放奴隸可以維持統一，我要做的；如果釋放全數的奴隸可以維持統一，我要做的；如果釋放一部分，留下一部分，可以維持統一，我也要做的。我戰爭的第一個目的是要維持統一。』但他始終不曾忘記黑奴的問題，故國事戰事順利之後，林肯知道南軍的敗挫已可決定了，他就不顧內閣的反對，毅然決然的宣布釋放黑奴的宣言。這是林肯與威爾遜不同之處。威爾遜等到戰事終了之

後方才談到善後的條件，故完全失敗。林肯不等戰事終了之後就先實行他的理想，故完全勝利。

第五幕，（一八六五年四月）寫林肯到格蘭脫將軍營中，寫格蘭脫將軍受李將軍的降服。李將軍一降，南邦的獨立國就完了。

第六幕，（同月）寫林肯之死。李將軍之降在四月九日，林肯被刺在四月十四夜。林肯死後四十五日—五月二十九日—大赦，南北之戰正式終結。林肯為近代史上一個大人物，年代太近了，事蹟又太繁重了，很不容易用作戲劇的材料。

德林瓦脫自己說他最得力於英國莊吳勳爵（Lord Charnwood）的林肯傳，他運用歷史材料的手段，眞可佩服！他在他的自序裏說：

第一，我的目的並不是做歷史，是做戲。歷史家的目的，已有許多林肯傳記很忠實的做到了。……我雖不曾錯亂歷史，但我不得不把歷史事實縮攏來，稍稍加上一點變動，使戲劇的意味得盡量發揮出來。……

第二，我是一個戲劇家，並不是政治哲學家。 聯邦的各邦有沒有分離（Secession）的權利，這個問題很可以有種種不同的意見；但我個人贊成或反對林肯的政策，絕不關緊要。 我只顧得他的人格在戲劇裏的趣味，我只曉得這個用高尚的精神和理想來主持戰事的人是一個很感動人的模範。

他從林肯一生的事蹟裏只挑出五年；這五年之中，他只挑出幾件事。 但這幾件事已很可以使我們懂得林肯的人格和美國南北之戰的大事了。 例如第一幕寫林肯的帽子，寫他看地圖，寫他跪下禱告；第二幕寫林肯完全收服希華德；第三幕寫林肯的女僕和那來見的黑人；第四幕寫林肯於討論國事之前先讀一段笑話，大事辦完之後接寫林肯命史萊納讀一段蕭士比亞的新劇；第五幕寫林肯特赦一個要鎗斃的少年，寫格蘭脫將軍對林肯之崇拜：這些都是細小瑣碎的事，但這些小節都是替林肯寫生的顏料。 最好的自然是第二幕收服希華德的一段。 林肯在希華德的公事室裏碰見南方代表之後，人都退出了，只剩林肯與希華德兩人在屋裏；林肯停了半晌不說話，忽然說道：

（林）希華德，這是不行的。

（希）你疑心我——

（林）我沒有。不過我們說話要坦白……我組織內閣的時候，第一個我就選到你。我決不懊悔的；并且永遠不會懊悔的。但你要記得忠心能得忠心……

希華德，你也許想我是一個頭腦簡單的人，可是我能把你的思想看得極清楚，如同你看鐘表裏的機械一樣。你的熱心，你在行政上的經驗，你的愛人的心，很可以大大的貢獻於政府的。不要因爲你想我頭腦不清楚，把你自己毀了。

（希）（慢慢的）是的，我知道了。我沒有把全體詳細研究過。

（林）（從袋內取出一張紙來）這是你寄給我的那篇文章。『幾條意見，備總統的考慮。對英國的政策……對俄羅斯的政策……對墨西哥的政

策。總統須得自己管這個，或是交給一位閣員去專管。這不是我個人的專責。但是我也不推委責任，也不包攬事情。』（半晌，兩人互相看着，一句話也不說。林肯將那張紙交給希華德，他拿在手裏半晌，扯碎了，丟在他的字紙簍裏。）

（希）請你原諒。

（林）（握住他的手）那是你的勇敢。

從此以後，那個瞧不起林肯的希華德就死心塌地的做林肯的幫手了。這種描寫法，比諸葛亮三氣周瑜時，周瑜咬着頭上的山雞毛，搓着兩手，要殺諸葛亮的描寫法，優劣如何？又如第五幕寫南北之戰的兩個大英雄！北軍的格蘭脫，南軍的李——的會見，也非常感動人：

（兩個領袖面對着面，格蘭脫舉手，李將軍回禮。）

（格）先生，你常使我覺得和你做敵手是榮幸的事。

（李）我不曾有一回不盡力。我承認我敗了。

（格）你今回來——

（李）來問你以什麽條件接受投降。是的。

（格）（取桌上的紙給李）很簡單的。我想你不至於想我不大量罷。

（李）（讀了條件）你眞大量，先生。我還可以提出一件請求嗎？

（格）如果我可以商量，那是很榮幸的。

（李）你許我們的軍官保留他們的馬匹。那是你的大恩。但我們騎兵的馬匹也都是他們自己的。

（格）我明白了。他們在農場上有用的。可以准他們留下。

（李）多謝你。這很能撫慰我們的人民了。你的條件我承認了。

（李將軍摘下佩刀，交給格蘭脫。）

（格）不，不。這把刀只有一個合適的地方。請你收了。

（李將軍收了刀。格蘭脫伸手，李將軍同他握手。互相舉手行禮，李將軍退出。）

這種描寫法，既不背歷史事實，又能在寥寥幾句話裏使兩個英雄的神情態度在戲台上活現出來。我們如果眞想打破那些紅臉黑臉，翻觔斗，金雞獨立，全武行……的歷史戲，不應該研究研究這種描寫法嗎？

十，六，十九。

一個問題

我到北京不到兩個月。這一天我在中央公園裏吃冰，幾位同來的朋友先散了；我獨自坐着翻開幾張報紙看看只見滿紙都是討伐西南和召集新國會的話。我懶得看着那些瘋話，丟開報紙，抬起頭來看見前面來了一男一女，男的抱着一個小孩子，女的手裏牽着一個三四歲的孩子。我覺得那男的好生面善，仔細打量他，見他穿一件很舊的官紗長衫，面上很有老態，背脊微有點彎，因爲抱着孩子，更顯出曲背的樣子。他看見我，也仔細打量。我不敢招呼，他們就過去了。走過去幾步，他把小孩子交給那女的，他重又回來問我道，『你不是小山嗎？』我說，『正是。你不是朱子平嗎？我幾乎不敢認你了！』他說，『我是子平，我們八九年不見你還是壯年，我竟成了老人了，怪不得你不敢招呼我。』

我招呼他坐下，他不肯坐，說他一家人都在後面坐久了，要回去預備晚飯了。我說，

「你現在是兒女滿前的福人了。怪不得要自稱老人了。」他歎口氣說，『你看我狠狠到這個樣子，還要取笑我？我上個月見着伯安仲實弟兄們，才知道你今年回國。你是學哲學的人，我有個問題要來請教你。我問過多少人，他們都說我有神經病，不大理會我。你把住址告訴我，我明天來看你。今天來不及談了。』

我把住址告訴了他，他匆匆的趕上他的妻子，接過小孩子，一同出去了。

我望着他們出去，心裏想道：朱子平當初在我們同學裏面要算一個狠有豪氣的人，怎麼現在弄得這樣潦倒？看他見了一個多年不見的老同學，一開口就有什麼問題請教，怪不得人說他有神經病。但不知他因為潦倒了才有神經病呢？還是因為有了神經病所以潦倒呢？……

第二天一大早，他果然來了。他比我只大得一歲，今年三十歲。但是他頭上已有許多白髮了。外面人看來，他至少要比我大十幾歲。

他還沒有坐定，就說，『小山，我要請敎你一個問題。』

我問他什麼問題。他說，『我這幾年以來，差不多沒有一天不問自己道：人生在世，究竟是爲什麼的？我想了幾年，越想越想不通。朋友之中也沒有人能回答這個問題。起先他們給我一個「哲學家」的綽號，後來他們竟叫我做朱瘋子了！小山，你是見多識廣的人，請你告訴我，人生在世，究竟是爲什麼的？』

我說，『子平，這個問題是沒有答案的。現在的人最怕的是有人問他這個問題。得意的人聽着這個問題就要掃興，不得意的人想着這個問題就要發狂。他們是聰明人，不願意掃興，更不願意發狂，所以給你一個瘋子的綽號，就算完了。——我要問你，你爲什麼想到這個問題上去呢？』

他說，『這話說來很長，只怕你不愛聽。』

我說我最愛聽。他歎了一口氣，點着一根紙煙，慢慢的說。以下都是他的話。

『我們離開高等學堂那一年，你到英國去了，我回到家鄉，生了一場大病足足的病了十八個月。病好了，便是辛亥革命，把我家在漢口的店業就光復掉了。家裏生計漸漸困難，我不能不出來謀事。那時伯安石生一班老同學都在北京，我寫信給他們，託他們尋點事做。後來他們寫信給我，說從前高等學堂的老師陳老先生答應要我去教他的孫子。我到了北京，就住在陳家。陳老先生在大學堂教書，又擔任女子師範的國文，一個月拿得錢很多，但是他的兩個兒子都不成器，老頭子氣得很，發憤要教育他幾個孫子成人。但是他一個人教兩處書，那有工夫教小孩子？你知道我同伯安都是他的得意學生，所以他叫我去，給我二十塊錢一個月，住的房子，吃的飯，都是他的，總算他老先生的一番好意。

『過了半年，他對我說，要替我作媒。說的是他一位同年的女兒，現在女子師範讀書，快要畢業了。那女子我也見過一兩次，人倒很樸素穩重。但是我一個月拿人家二十塊錢，如何養得起家小？我把這個意思回復他，謝他的好意。老先生有點不高興，當時也沒說什麼。過了幾天，他請了伯安仲實弟兄到他家，要他們勸我就這門親事。他說，「子平

的家事，我是曉得的。 他家三代單傳，嗣續的事不能再緩了。 二十多歲的少年，那裏怕沒有事做？ 還怕養不活老婆嗎？ 我替他做媒的這頭親事是再好也沒有的。 女的今年就畢業，畢業後還可在本京蒙養院教書，我已經替他介紹好了。 蒙養院的錢雖不多，也可以貼補一點家用。 他再要怕不夠時，我把女學堂的三十塊錢讓他去教。 我老了，大學堂一處也夠我忙了。 你們看我這個媒人總可算是竭力報效了。」

「伯安弟兄把這番話對我說，你想我如何能再推辭。 我只好寫信告訴家母。 家母回信也說了許多「三代單傳，不孝有三，無後爲大」的話。 又說，「陳老師這番好意，你稍有人心，應該感激圖報，豈可不識抬舉？」

「我看了信，曉得家母這幾年因爲我不肯娶親，心裏狠不高興，這一次不過是借題發點牢騷。 我仔細一想，覺得做了中國人，老婆是不能不討的，只好將就點罷。

「我去找到伯安仲實，說我答應訂定這頭親事，但是我現在沒有積蓄，須過一兩年再結婚。

「他們去見老先生，老先生說『女孩子今年二十三歲了，他父親很想早點嫁了女兒，好替他小兒子娶媳婦。你們去對子平說，叫他等女的畢業了就結婚。儀節簡單一點，不費什麼錢。他要用木器傢具，我這裏有用不着的，他可以搬去用。我們再替他邀一個公份，也就可以夠用了。』

「他們來對我說，我沒有話可駁回，只好答應了。過了三個月，我租了一所小屋，預備成親。老先生果然送了一些破爛家具，我自己添置了一點。伯安石生一些人發起一個公份，送了我六十多塊錢的賀儀，只夠我替女家做了兩套衣服，就完了。結婚的時候，我還借了好幾十塊錢，纔勉强把婚事辦了。

「結婚的生活，你還不曾經過。我老實對你說，新婚的第一年，的確是很有樂趣的生活。我的內人人極溫和，他曉得我的艱苦，我們從不肯亂花一個錢。我們只用一個老媽，白天我上陳家教書，下午到女師範教書，他到崇養院教書。晚上回家，我們自己做兩樣家鄉小菜，吃了晚飯，閒談一會，我改我的卷子，他陪我坐着做點針線。我有時做點文字賣給

報館，有時寫到夜深才睡。他怕我身體過勞，每晚到了十二點鐘，他把我的墨盒紙筆都收了去，吹滅了燈，不許我再寫了。

『小山，這種生活，確有一種樂趣。但是不到七八個月，我的內人就病了，嘔吐得很利害。我們猜是喜信，請醫生來看，醫生說八成是有喜。我連忙寫信回家，好叫家母歡喜。老人家果然歡喜得很，托人寫信來說了許多孕婦保重身體的法子，還做了許多小孩的衣服小帽寄來。

『產期將近了。他不能上課，請了一位同學代他。我添僱了一個老媽子，還要準備許多臨產的需要品。好容易生下一個男孩子來。產後內人身體不好，乳水不夠，不能不僱奶媽。一家平空減少了每月十幾塊錢的進帳，到添上了幾口人吃飯拿工錢。家庭的担負就很不容易了。

『過了幾個月，內人身體復原了，依舊去上課，但是記掛着小孩子，覺得很不方便。看十幾塊錢的面上，只得忍着心腸做去。

」不料陳老先生忽然得了中風的病，一起病就不能說話，不久就死了。他那兩個寶貝兒子，把老頭子的一點存款都瓜分了，還要趕回家去分田產，把我的三個小學生都帶回去了。

「我少了二十塊錢的進款，正想尋事做，忽然女學堂的校長又換了人，第二年開學時，他不曾送聘書來，我托熟人去說，他說我的議論太偏僻了，不便在女學堂教書。我生了氣，也不屑再去求他了。

「伯安那時做眾議院的議員，在國會裏頗出點風頭。我托他設法。他托陳老先生的朋友把我薦到大學堂去當一個事務員，一個月拿三十塊錢。

「我們只好自己刻苦一點，把奶媽和那添僱的老媽子辭了。每月只吃三四次肉，有人請我吃酒，我都辭了不去，因為吃了人的，不能不回請。戲園裏是四年多不曾去過了。

「但是無論我們怎樣節省，總是不夠用。過了一年又添了一個孩子。這回我的內人自己給他奶吃，不僱奶媽了。但是自己的乳水不夠，我們用開成公司的豆腐漿代他，小

孩子不肯吃，不到一歲就殤掉了。內人哭的什麼似的。我想起孩子之死全係因為僱不起奶媽，內人又過於省儉，不肯吃點滋養的東西，所以乳水更不夠。我看見內人傷心，我心裏實在難過。

後來時局一年壞似一年，我的光景也一年更緊似一年。內人因為身體不好，輟課太多，蒙養院的當局頗說嫌話，內人也有點拗性，索性辭職出來。想找別的事做，一時竟尋不着。北京這個地方，你想尋一個三百五百的闊差使，反不費力。要是你想尋二三十塊錢一個月的小事，那就比登天還難。到了中交兩行停止兌現的時候，我那每月三十塊錢的票子更不夠用了。票子的價值越縮下去，我的大孩子吃飯的本事越大起來。去年冬天，又生了一個女孩子，就是昨天你看見我抱着的。我托了伯安去見大學校長，請他加我的薪水，校長曉得我做事認眞，加了我十塊錢票子，共是四十塊，打個七折，四七二十八，你替我算算，房租每月六塊，伙食十五塊，老媽工錢兩塊，已是二十三塊錢了。剩下五塊大錢，每天只派着一角六分大洋做零用錢。做衣服的錢都沒有，不要說看報買書了。大學圖書

館裏雖然有書有報，但是我一天忙到晚，公事一完，又要趕回家來幫內人照應小孩子，那裏有工夫看書閱報？晚上我騰出一點工夫做點小說，想賺幾個錢。我的內人向來不許我寫過十二點鐘的，於今也不來管我了。他曉得我們現在所處的境地，非尋兩個外快錢不能過日子，所以只好由我寫到兩三點鐘才睡。但是現在賣文的人多了，我又沒有工夫看書，全靠絞腦子，挖心血，沒有接濟思想的來源，做的東西又都是百忙裏偷閑潦草做的，那裏會有好東西？所以往往賣不起價錢，有時原稿退回，我又修改一點，寄給別家。前天好容易賣了一篇小說，拿着五塊錢，所以昨天全家去逛中央公園，去年我們竟不曾去過。

『我每天五點鐘起來，——冬天六點半起來——午飯後靠着桌子偷睡半個鐘頭，一直忙到夜深半夜後。忙的是什麼呢？我要吃飯，老婆要吃飯，還要喂小孩子吃飯——所忙的不過爲了這一件事！

『我每天上大學去，從大學回來，都是步行。這就是我的體操，不但可以省錢，還可給我一點用思想的時間，使我可以想小說的布局，可以想到人生的問題。有一天，我的內人

的姊夫從南邊來，我想請他上一回館子，家裏恰沒有錢，我去問同事借，那幾位同事也都是和我不相上下的窮鬼，那有錢借人？ 我空着手走回家，路上自思自想，忽然想到一個大問題，就是「人生在世，究竟是爲什麽的？」……我一頭想，一頭走，想入了迷，就站在北河沿一顆柳樹下，望着水裏的樹影子，足足站了兩個鐘頭。 等到我醒過來走回家時，天已黑了，客人已走了半天了！

『自從那一天到現在，幾乎沒有一天我不想到這個問題。 有時候，我從睡夢裏喊着「人生在世，究竟是爲什麽的？」

「小山，你是學哲學的人。 像我這樣養老婆，喂小孩子，就算做了一世的人嗎？」……

民國八年。

終身大事

游戲的喜劇

(序)前幾天有幾位美國留學的朋友來說，北京的美國大學同學會不久要開一個宴會。中國的會員想在那天晚上演一齣短戲。他們限我於一天之內編成一個英文短戲，預備給他們排演。我勉强答應了，明天寫成這齣獨折戲，交與他們。後來他們因爲尋不到女角色不能排演此戲。不料我的朋友卜思先生見了此戲，就拿去給北京導報主筆刁德仁先生看，刁先生一定要把這戲登出來，我只得由他。後來因爲有一個女學堂要排演這戲，所以我又把他翻成中文。

這一類的戲，西文叙做Farce，譯出來就是遊戲的喜劇。這是我第一次弄這一類的玩意兒，列位朋友莫要見笑。

戲中人物

田太太

田先生

田亞梅女士

算命先生（瞎子）

田宅的女僕李媽

布景

田宅的會客室。右邊有門，通大門。左邊有門，通飯廳。背面有一張莎法榻。兩旁有兩張藤椅。中央一張小圓桌子，桌上有花瓶。桌邊有兩張坐椅。左邊靠壁有一張小寫字檯。

牆上掛的是中國字畫，夾着兩塊西洋荷蘭派的風景畫。這種中西合壁的

陳設，很可表示這家人半新半舊的風氣。

開幕時，幕慢慢的上去，台下的人還可聽見台上算命先生彈的絃子將完的聲音。田太太坐在一張靠椅上。算命先生坐在桌邊椅子上。

田太太 你說的話我不大聽得懂。你看這門親事可對得嗎？

算命先生 田太太，我是據命直言的。我們算命的都是據命直言的。你知道——

田太太 據命直言是怎樣呢？

算命先生 這門親事是做不得的。要是你家這位姑娘嫁了這男人，將來一定沒有好結果。

田太太 為什麼呢？

算命先生 你知道，我不過是據命直言。這男命是寅年亥日生的，女命是巳年申時生的。正合着命書上說的『蛇配虎，男尅女。猪配猴，不到頭。』這是合婚最忌的八字。屬蛇的和屬虎的已是相尅的了。再加上亥日申時，猪猴相尅，這是兩重大忌的命。這兩

口兒要是成了夫婦，一定不能團圓到老。仔細看起來，男命强得多，是一個夫尅妻之命，應該女人早年短命。田太太，我不過是據命直言，你不要見怪。

田太太　不怪，不怪。我是最喜歡人直說的。你這話一定不會錯。昨天觀音娘娘也是這樣說。

算命先生　哦！觀音菩薩也這樣說嗎？

田太太　是的，觀音娘娘籤詩上說——讓我尋出來念給你聽。（走到寫字檯邊，翻開抽屜，拿出一條黃紙，念道）這是七十八籤，下下。籤詩說，『夫妻前生定，因緣莫强求。逆天終有禍，婚姻不到頭。』

算命先生　『婚姻不到頭，』這句詩和我剛才說的一個字都不錯。

田太太　觀音娘娘的話自然不會錯的。不過這件事是我家姑娘的終身大事，我們做爺娘的總得二十四分小心的辦去。所以我昨兒求了籤詩，總還有點不放心。今天請你先生來看看這兩個八字裏可有什麼合得攏的地方。

算命先生　沒有。沒有。

田太太　娘娘的籤詩只有幾句話，不容易懂得。如今你算起命來，又合籤詩一樣。這個自然不用再說了。（取錢付算命先生）難爲你。這是你對八字的錢。

算命先生　（伸手接錢）不用得，不用得。多謝，多謝。想不到觀音娘娘的籤詩居然和我的話一樣！（立起身來）

田太太　（喊道）李媽！（李媽從左邊門進來）你領他出去。（李媽領算命先生從右邊門出去）

田太太　（把桌上的紅紙庚帖收起，摺好了，放在寫字檯的抽屜裏。又把黃紙籤詩也放進去。口裏說道）可惜！可惜這兩口兒竟配不成！

田亞梅女士　（從右邊門進來。他是一個二十三四歲的女子，穿着出門的大衣，臉上現出有心事的神氣。進門後，一面脫下大衣，一面說道。）媽，你怎麼又算起命來了？我在門口碰着一個算命的走出去。你忘了爸爸不准算命的進門嗎？

田太太　我的孩子，就只這一次，我下次再不幹了。

田女　但是你答應了爸爸以後不再算命了。

田太太　我知道，我知道，但是這一回我不能不請教算命的。我叫他來把你和那陳先生的八字排排看。

田女　哦！哦！

田太太　你要知道，這是你的終身大事，我又只生了你一個女兒，我不能糊裏糊塗的讓你嫁一個合不來的人。

田女　誰說我們合不來？我們是多年的朋友，一定很合得來。

田太太　一定合不來。算命的說你們合不來。

田女　他懂得什麽？

田太太　不單是算命的這樣說，觀音菩薩也這樣說。

田女　什麽？你還去問過觀音菩薩嗎？爸爸知道了更要說話了。

田太太　我知道你爸爸一定同我反對，無論我做什麼事，他總同我反對。但是你想，我們老年人怎麼敢決斷你們的婚姻大事。我們無論怎樣小心，保不住沒有錯。但是菩薩總不會騙人。況且菩薩說的話，和算命的說的，竟是一樣，這就更可相信了。（立起來，走到寫字檯邊，翻開抽屜）你自己看菩薩的籤詩。

田女　我不要看，我不要看！

田太太　（不得已把抽屜蓋了）我的孩子，你不要這樣固執。那位陳先生我是狠喜歡他的。我看他是一個狠可靠的人。你在東洋認得他好幾年了，你說你狠知道他的為人。但是你年紀還輕，又沒有閱歷，你的眼力也許會錯的。就是我們活了五六十歲的人，也還不敢相信自己的眼力。因為我不敢相信自己，所以我去問觀音菩薩又去問算命的。菩薩說對不得，算命的也說對不得，這還會錯嗎？算命的說，你們的八字正是命書最忌的八字，叫做什麼『猪配猴，不到頭，』因為你是巳年申時生的，他是——

田女　你不要說了，媽，我不要聽這些話。（雙手遮着臉，帶着哭聲）我不愛聽這

些話！我知道爸爸不會同你一樣主意。他一定不會。

田太太　我不管他打什麼主意。我的女兒嫁人，總得我肯。（走到他女兒身邊，用手巾替他揩眼淚）不要掉眼淚。我走開去，讓你仔細想想。我們都是替你打算，總想你好。我去看午飯好了沒有。你爸爸就要回來了。不要哭了，好孩子。（田太太從飯廳的門進去了）

田女士　（揩著眼淚，抬起頭來，看見李媽從外面進來，他用手招呼他走近些，低聲說）李媽，我要你幫我的忙。我媽不准我嫁陳先生——

李媽　可惜，可惜！陳先生是一個很懂禮的君子人。今兒早晨，我在路上碰着他，他還點頭招呼我咧。

田女　是的，他看見你帶了算命先生來家，他怕我們的事有什麼變卦，所以他立刻打電話到學堂去告訴我。我回來時，他在他的汽車裏遠遠的跟在後面。這時候恐怕他還在這條街的口子上等候我的信息。你去告訴他，說我媽不許我們結婚。但是爸爸就回

來了，他自然會帮我們。 你叫他把汽車開到後面街上去等我的回信。 你就去罷。 （李媽轉身將出去） 回來！ （李媽回轉身來） 你告訴他—你叫他— 你叫他不要着急！

（李媽微笑出去）

田女 （走到寫字檯邊，翻開抽屜，偷看抽屜裏的東西，伸出手表看道） 爸爸應該回來了，快十二點了。

（田先生約摸五十歲的樣子，從外面進來。）

田女 （忙把抽屜蓋了，站起來接他父親） 爸爸，你回來了！ 媽說，……媽有要緊話同你商量，——有狠要緊的話。

田先生 什麼要緊話？ 你先告訴我。

田女 媽會告訴你的。 （走到飯廳邊，喊道） 媽，媽，爸爸回來了。

田先生 不知道你們又弄什麼鬼了。 （坐在一張靠椅上。） 田太太從飯廳那邊過來。）

亞梅說你有要緊話，——狠要緊的話要同我商量。

田太太　是的，狠要緊的話。（坐在左邊椅子上）我說的是陳家這門親事。

田先生　不錯，我這幾天心裏也在盤算這件事。

田太太　狠好，我們都該盤算這件事了。這是亞梅的終身大事，我一想起這事如何重大，我就發愁，連飯都吃不下了，覺也睡不著了。那位陳先生我們雖然見過好幾次，我心裏總有點不放心。從前人家看女婿總不過偷看一面就完了。現在我們見面越多了，我們的責任更不容易擔了。他家是狠有錢的，但是有錢人家的子弟總是壞的多，好的少。他是一個外國留學生，但是許多留學生回來不久就把他們原配的妻子休了。

田先生　你講了這一大篇，究竟是什麼主意？

田太太　我的主意是，我們替女兒辦這件大事，不能相信自己的主意。我就不敢相信我自己。所以我昨兒到觀音菴去問菩薩。

田先生　什麼？你不是答應我不再去燒香拜佛了嗎？

田太太　我是為了女兒的事去的。

田先生　哼！哼！算了罷。你說罷。

田太太　我去菴裏求了一籤。籤詩上說，這門親事是做不得的。我把籤詩給你看。

（要去開抽屜）

田先生　呸！呸！我不要看。我不相信這些東西！你說這是女兒的終身大事，你不敢相信自己，難道那泥塑木雕的菩薩就可相信嗎？

田女　（高興起來）我說爸爸是不信這些事的。（走近他父親身邊）謝謝你。我們該應相信自己的主意，可不是嗎？

田太太　不單是菩薩這樣說。

田先生　哦！還有誰呢？

田太太　我求了籤詩，心裏還不狠放心，總還有點疑惑。所以我叫人去請城裏頂有名的算命先生張瞎子來排八字。

田先生　哼！哼！你又忘記你答應我的話了。

田太太　我也知道。但是我爲了女兒的大事，心裏疑惑不定，沒有主張，不得不去找他來決斷決斷。

田先生　誰叫你先去找菩薩惹起這點疑惑呢？你先就不該去問菩薩，——你該先來問我。

田太太　罪過，罪過，阿彌陀佛，——那算命的說的話同菩薩說的一個樣兒。這不是一樁奇事嗎？

田先生　算了罷！算了罷！不要再胡說亂道了。你有眼睛，自己不肯用，反去請教那沒有眼睛的瞎子，這不是笑話嗎？

田女　爸爸，你這話一點也不錯。我早就知道你是幫助我們的。

田太太　（怒向他女兒）虧你說得出『幫助我們的，』誰是『你們？』『你們』是誰？你也不害羞！（用手巾蒙面哭了）你們一齊通同起來反對我！我女兒的終身大事，我做娘的管不得嗎？

田先生　正因爲這是女兒的終身大事，所以我們做父母的該應格外小心，格外愼重。什麼泥菩薩哪，什麼算命合婚哪，都是騙人的，都不可相信。亞梅，你說是不是？

田女　正是，正是。我早知道你決不會相信這些東西。

田先生　現在不許再講那些迷信的話了。泥菩薩，瞎算命，一齊丟去！我們要正正經經的討論這件事。（對田太太）不要哭了。（對田女士）你也坐下。（田女在沙法榻上坐下）

田先生　亞梅，我不願意你同那姓陳的結婚。

田女　（驚慌）爸爸，你是同我開頑笑，還是當眞？

田先生　當眞。這門親事一定做不得的。我說這話，心裏狠難過，但是我不能不說。

田女　你莫非看出他有什麼不好的地方？

田先生　沒有。我狠歡喜他。揀女壻揀中了他，再好也沒有了，因此我心裏更不好過。

田女　（摸不着頭腦）你又不相信菩薩和算命？

田先生　決不，決不。

田太太與田女　（同時問）那麼究竟爲了什麼呢？

田先生　好孩子，你出洋長久了，竟把中國的風俗規矩全都忘了。你連祖宗定下的祠規都不記得了。

田女　我同陳家結婚，犯了那一條祠規？

田先生　我拿給你看。（站起來從飯廳邊進去）

田太太　我意想不出什麼。阿彌陀佛，這樣也好，只要他不肯許就是了。

田女　（低頭細想，忽然抬頭顯出決心的神氣）我知道怎麼辦了。

田先生　（捧着一大部族譜進來）你瞧，這是我們的族譜。（翻開書頁，亂堆在桌上。）你瞧，我們田家兩千五百年的祖宗，可有一個姓田的和姓陳的結親？

田女　爲什麼姓田的不能和姓陳的結婚呢？

田先生　因爲中國的風俗不准同姓的結婚。

田女　我們並不同姓。他家姓陳，我家姓田。

田先生　我們是同姓的。中國古時的人把陳字和田字讀成一樣的音。我們的姓有時寫作田字，有時寫作陳字，其實是一樣的。你小時候讀過論語嗎？

田女　讀過的，不大記得了。

田先生　論語上有個陳成子，旁的書上都寫作田成子，便是這個道理。兩千五百年前，姓陳的和姓田只是一家。後來年代久了，那寫做田字的便認定姓田，寫做陳字的便認定姓陳，外面看起來，好像是兩姓，其實是一家。所以兩姓祠堂裏都不準通婚。

田女　難道兩千年前同姓的男女也不能通婚嗎？

田先生　不能。

田女　爸爸，你是明白道理的人，一定不認這種沒有道理的祠規。

田先生　我不認他也無用。社會承認他。那班老先生們承認他。你叫我怎麼樣

呢？還不單是姓田的和姓陳的呢。我們衙門裏有一位高先生告訴我，說他們那邊姓高的祖上本是元朝末年明朝初年陳友諒的孫子，後來改姓高。他們因為六百年前姓陳，所以不同姓陳的結親；又因為二千五百年前姓陳的本又姓田，所以又不同姓田的結親。

田女　這更沒有道理了！

田先生　管他有理無理，這是祠堂裏的規矩，我們犯了祠規就要革出祠堂。前幾十年有一家姓田的在南邊做生意，就把一個女兒嫁給姓陳的。後來那女的死了，陳家祠堂裏的族長不准他進祠堂。他家花了多少錢，捐到祠堂裏做罰款，還把『田』字當中那一直拉長了，上下都出了頭，改成了『申』字，纔許他進祠堂。

田女　那是很容易的事。我情願把我的姓當中一直也拉長了改作『申』字。

田先生　說得好容易！你情願，我不情願咧！我不肯為了你的事連累我受那班老先生們的笑罵。

田女　（氣得哭了）但是我們並不同姓！

田先生　我們族譜上說是同姓，那班老先生們也都說是同姓。我已經問過許多老先生了，他們都是這樣說。你要知道，我們做爹娘的，辦兒女的終身大事，雖然不該聽泥菩薩瞎算命的話，但是那班老先生們的話是不能不聽的。

田女　（作哀告的樣子）爸爸！——

田先生　你聽我說完了。還有一層難處。要是你這位姓陳的朋友是沒有錢的，到也罷了；不幸他又是很有錢的人家。我要把你嫁了他，那班老先生們必定說我貪圖他有錢，所以連祖宗都不顧，就把女兒賣給他了。

田女　（絕望了）爸爸！你一生要打破迷信的風俗，到底還打不破迷信的祠規！這是我做夢也想不到的！

田先生　你惱我嗎？這也難怪。你心裏自然總有點不快活。你這種氣頭上的話，我決不怪你，——決不怪你。

李媽　（從左邊門出來）午飯擺好了。

田先生　來，來，來。我們吃了飯再談罷。我肚裏餓得很了。（先走進飯廳去）

田太太　（走近他女兒）不要哭了。你要自己明白。我們都是想你好。忍住。我們吃飯去

田女　我不要吃飯。

田太太　不要這樣固執。我先去，你定一定心就來。我們等你咧。（也進飯廳去了。

李媽把門隨手關上，自己站着不動。）

田女　（抬起頭來，看見李媽）陳先生還在汽車裏等着嗎？

李媽　是的。這是他給你的信，用鉛筆寫的。（摸出一張紙，遞與田女）

田女　（讀信）『此事只關係我們兩人，與別人無關，你該自己決斷。』（重讀末句）『你該自己決斷！』是的，我該自己決斷！（對李媽說）你進去告訴我爸爸和媽，叫他們先吃飯，不用等我。我要停一會再吃。（李媽點頭自進去。田女士站起來，穿上大衣，在寫字檯上匆匆寫了一張字條，壓在桌上花瓶底下。他回頭一望，匆匆從右邊門

出去了。 略停一會。）

田太太 （戲台裏的聲音） 亞梅，你快來吃飯，菜要冰冷了。 （門裏出來） 你那裏去了？ 亞梅。

田先生 （戲台裏） 隨他罷。 他生了氣了，讓他平平氣就會好了。 （門裏出來）他出去了？

田太太 他穿了大衣出去了。 怕是回學堂去了。

田先生 （看見花瓶底下的字條） 這是什麽？ （取字條念道） 「這是孩兒的終身大事。 孩兒應該自己決斷。 孩兒現在坐了陳先生的汽車去了。 暫時告辭了。」

（田太太聽了，身子往後一仰，坐倒在躺椅上。 田先生衝向右邊的門，到了門邊，又回頭一望，眼睜睜的顯出遲疑不決的神氣。 幕下來）

（跋） 這齣戲本是因爲幾個女學生要排演，我纔把他譯成中文的。 後來

因為這戲裏的田女士跟人跑了，這幾位女學生竟沒有人敢扮演田女士。況且女學堂似乎不便演這種不狠道德的戲！ 所以這稿子又回來了。 我想這一層狠是我這齣戲的大缺點。 我們常說要提倡寫實主義。 如今我這齣戲竟沒有人敢演，可見得一定不是寫實的了。 這種不合寫實主義的戲，本來沒有什麼價値，只好送給我的朋友高一涵去塡新青年的空白罷。 （適）

